جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"

مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد چہارم

"بڑا قابل قدر کام ہے۔"
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام. حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اُردو بازار کراچی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

کتاب کا نام ______ جدید فقہی مسائل جلد چہارم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ______ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ______ احبابِ زمزم پبلشرز

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دارالھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دارالاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرستِ مضامین

پیش لفظ

صنعتی ترقی کے بعد جو نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں ان میں سب سے زیادہ وسیع دائرہ ان مسائل کا ہے جو "جدید معاشی مسائل" کہلاتے ہیں، سود اور قمار پر قائم بے لگام اقتصادی نظام نے بہت سے ایسے پیچیدہ مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا حل محنت طلب کام ہے اور جس کے لئے بڑے گہرے علم، بڑی فقہی بصیرت اور بہت زیادہ احتیاط والتزام کی ضرورت ہے۔

زیادہ الجھن اس لئے بھی پیدا ہوگئی ہے کہ وابستگان دین کے ایک طبقہ نے یا تو امت میں تفریق وانتشار پیدا کرنے کے لئے ایسی اعتقادی بحثیں چھیڑ رکھی ہیں جو خود اس کی اپنی فہم وفراست کی دسترس سے بھی باہر ہیں یا پھر اجتہاد کے نشہ میں سرشار اور اجتہاد کی صلاحیت سے محروم ہونے کی وجہ سے چند ایسے فروعی مسائل کے لئے جنگ و جدل کا بازار گرم رکھا ہے جن کا ہر پہلو درست اور سلف امت کے یہاں معمول بہ رہا ہے اور جہاں فرق صرف چند روایتوں میں ترجیح اور باہم جمع وتطبیق کا ہے۔ دوسری طرف ایک ایسا گروہ بھی رونما ہوگیا ہے جس نے ضروری دینی علم حاصل کئے بغیر ہی اس میدان میں قدم رکھ لیا ہے اور ہر مسئلہ پر رائے زنی اپنا حق سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو "روشن خیال" ارباب بصیرت علماء کو تنگ نظر اور رجعت پسند قرار دیتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ بات خوش آئند ہے کہ گزشتہ چند سالوں سے نئے مسائل پر اجتماعی غور وخوض کی راہ ہموار ہوگئی ہے اور علماء اور جدید علوم میں ارباب اختصاص رکھنے والے باہم مل کر ایسے مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں اس سلسلہ میں "اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا" کا کارنامہ قابل ذکر ہی نہیں لائق فخر بھی ہے البتہ اسلامی آرگنائزیشن تنظیم کے ماتحت چلنے والا "**مجمع الفقه الاسلامی**" جدہ اور کویت میں قائم "**المنظمة الاسلاميه للعلوم الطبية**" کے کارنامے سرفہرست ہیں۔ "کویت فینانس ہاؤس" اور دبی کے "اسلامی بینک" اور جدہ کے "اسلامک ڈیولپمنٹ بینک" کی طرف سے منعقد کئے جانے والے سمیناروں اور کانفرنسوں نے بھی نئے مسائل کے حل میں مدد کی ہے۔

محترم مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام، اسلامی اکیڈمی (انڈیا) کے رکن رکین ہیں اور "جدید فقہی مسائل" کے حل میں اچھی شہرت رکھتے ہیں نئے اور پرانے ہر طرح کے مسائل پر کثیر مضامین اور کتابیں ان کی آ رہی ہیں اور ان موضوعات پر لکھنے کا انہیں اچھا سلیقہ بھی ہے۔ "اسلام اور جدید معاشی مسائل" کے نام سے یہ ان کی نئی کتاب کرنسی نوٹ، بینک انٹرسٹ، سودی قرض۔ پگڑی، اور حقوق کی خرید وفروخت سے لے کر قفیز طحان کی بحث تک دسیوں نئے اور پرانے موضوعات پر مشتمل ہے جن میں انہوں نے بڑی داد تحقیق دی ہے۔ کتاب بے حد اہم اور نئے پرانے دونوں حلقوں کے لئے نہایت مفید اور چشم کشا ہے۔

دعا ہے کہ ان کی اور کتابوں کی طرح یہ بھی عام و خاص میں مقبول ہو اور ہر طرف سے کٹ کر وہ فقہی مسائل کے لئے ہی یکسو ہو جائیں۔

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد!

"بدر الحسن القاسمی"

(مقیم کویت ۱۸ر شوال ۱۴۱۹ھ)

ابتدائیہ

یہ ایک حقیقت ہے کہ:

"ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں"

یہ تغیر اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اس سے خالی نہیں، پیسے حاصل کرنے کی خواہش انسان میں ابتداء آفرینش سے ہے اور شاید صبحِ قیامت تک رہے گی۔ اس قدیم خواہش نے ہمیشہ معیشت کے ارتقاء اور استحکام کے نت نئے راستے دکھائے ہیں اور ہر دور میں نئے معاشی نظام کو وجود بخشا ہے۔

موجودہ عہد نے پوری دنیا کو چھوٹے سے گاؤں میں تبدیل کر دیا ہے، مشرق بعید کا تاجر مغرب بعید کے خریدار سے اس طرح معاملہ کرتا ہے کہ وہ اسی کی دکان میں بیٹھا ہوا ہے۔ تجارت میں بڑھتی ہوئی عالمی مسابقت نے گاہکوں کی ترغیب وتحریص کے لئے نت نئے ڈھنگ سکھائے ہیں، صنعتی ترقیوں نے جہاں آسانی اور فراوانی پیدا کی ہے، وہیں خطرات بھی پیدا کئے ہیں اور اجتماعی سرمایہ کاری کا رجحان بڑھا ہے، ان حالات نے آج کی دنیا میں بے شمار نئے معاشی مسائل پیدا کئے ہیں، دنیا کے لوگ سیاسی اور معاشی نقطۂ نظر سے ان کو اپنے غور وفکر کا موضوع بنا رہے ہیں، لیکن ایک مسلمان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ مذہب اور عقیدہ کی ترازو میں تولے بغیر کسی نئی چیز کو قبول کر لے۔

اسی پس منظر میں ہمیشہ علماء اور ارباب افتاء نے نئے معاشی مسائل کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت پر خصوصی توجہ دی ہے، ان مسائل پر دو پہلوؤں سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے، اوّل یہ کہ تجارت اور کاروبار کی جو نئی صورتیں مروّج ہوئی ہیں، مسلمان کس حد تک ان سے استفادہ کر سکتا ہے اور کن طریقہ ہائے کاروبار سے اجتناب ان پر واجب ہے؟ اس مجموعہ میں جو مقالات شامل ہیں وہ اسی پہلو سے لکھے گئے ہیں، ان میں بعض مقالات تو وہی ہیں جو "جدید فقہی مسائل حصہ دوم" میں شامل تھے اور بعض مقالات نئے ہیں، چوں کہ جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے مضامین مختلف موضوعات کی مناسبت سے اب علیحدہ علیحدہ کتابی صورت میں مرتب کر دیئے گئے ہیں تا کہ لوگ اپنے اپنے مذاق کی مناسبت سے ان تحریروں سے استفادہ کر سکیں، اسی سلسلہ میں "اسلام اور جدید معاشی مسائل" کے عنوان سے یہ مجموعہ آپ کے سامنے ہے۔

دوسرا اہم کام یہ ہے کہ آج کی دنیا میں جن معاشی اداروں کا وجود ایک ضرورت ہے اور یہودیوں کی خوئے

سودخواری کی وجہ سے اس وقت ان اداروں کا ڈھانچہ سود اور قمار سے پوری طرح رچا بسا ہے، ان کو اس لعنت سے آزاد کیا جائے اور حلال بنیادوں پر ایسے اداروں کی تشکیل کی راہ بتائی جائے۔ بحمد اللہ اس سمت میں بھی کام شروع ہوا ہے، ہندوستان میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے مسلسل ڈیڑھ دو سال غیر سودی بینکنگ کے امکانات پر غور کیا ہے اور ابھی بھی اس پر محنت جاری ہے، لیکن افسوس کہ نہ صرف سیکولر ممالک بلکہ مسلم ممالک بھی مغربی نظم معیشت کے ایسے اسیر ہیں کہ وہ اسلام کے منصفانہ اور عادلانہ غیر سودی معاشی نظام کو ناممکن تصور کرتے ہیں ...... کاش کچھ مسلمان ملک کمر ہمت کس کر اس کام کے لئے اٹھ کھڑے ہوں کہ یہ وقت کا سب سے بڑا جہاد ہے!

خدا کرے یہ تحریر لوگوں کے لئے نافع اور راقم الحروف کے لئے ذخیرۂ آخرت ہو۔ ان مسائل میں غلطیوں کے واقع ہونے کا قوی امکان نسبتاً زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ نئے مسائل ہیں اور ان مسائل کے بارے میں بعینہ کوئی صراحت سلف صالحین کی تحریروں میں نہیں مل سکتی، لہٰذا اس کوتاہ علم سے جو کچھ غلطی ہوئی ہو وہ اہل علم اور اصحاب نظر سے اس پر تنقید واصلاح کا خواستگار ہے۔ وَباللہ التوفیق وَھوالمُستعَانُ.

خالد سیف اللہ رحمانی
یکم شعبان المعظم ۱۴۱۹ھ

نوٹ کی شرعی حیثیت

''کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ عصر حاضر کا نہایت اہم مسئلہ ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی کے دوسرے فقہی سمینار منعقدہ دسمبر ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں یہ موضوع بھی زیر بحث تھا۔ اسی موقع سے یہ تحریر پیش کی گئی۔''

عہد قدیم میں اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے ہوا کرتا تھا مختلف معاشی وجوہ سے سونے چاندی کو ذریعہ تبادلہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا اور اس کے سکے بازاروں میں جاری ہوگئے اور ان کے ذریعہ اشیاء کی خرید وفروخت جاری ہوئی ضرورت پڑی کہ ایسے چھوٹے سکے بھی ہوں جن سے چھوٹی چھوٹی چیزیں حاصل کی جاسکیں تو دوسری کم قیمت دھاتوں کے سکے بھی رواج پذیر ہوئے۔ یہاں تک کہ کسی زمانہ میں لوہے کے چھوٹے ٹکڑے اور کوڑی بھی ذریعہ تبادلہ کی حیثیت سے رواج پذیر رہے۔

مختلف معاشی اسباب کی وجہ سے آہستہ آہستہ سونے چاندی کی کرنسی (cur -rency) کا رواج ختم ہوگیا نیز دوسری دھاتوں کی کرنسی کا بھی رواج کم سے کم تر ہوگیا۔ اور ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری ہوگیا۔ شروع میں ایسا سمجھا جاتا تھا کہ ان کاغذی نوٹوں کا رشتہ سونے چاندی کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور حکومتیں اتنے ہی نوٹ جاری کرتی ہیں جتنی مقدار میں متبادل صورت میں ان کے پاس سونا یا چاندی موجود ہوتی ہے، آہستہ آہستہ یہ رشتہ بھی کمزور ہوتا گیا۔ اور نوٹوں پر لکھی ہوئی عبارت کہ ''حکومت اس نوٹ کے حامل کو اس کی مقدار میں دینار، درہم، ڈالر، پونڈ، ین، ریال یا روپیہ ادا کرنے کی ذمہ دار ہے'' بے کار سی ہوکر رہ گئی۔ اب کوئی بھی حکومت اس نوٹ کے عوض سونے یا چاندی کے اصل سکّے ادا کرنے یا سونے چاندی کی اس مقدار کو ادا کرنے کو تیار نہیں ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ اگر حکومت کسی نوٹ کو کالعدم قرار دیتی ہے تو وہ ایک مخصوص اعلان شدہ مدت کے دوران اس کے عوض نیا جاری شدہ نوٹ اسی قیمت کا ادا کردیتی ہے غرض یہ کہ تجربہ اور مشاہدہ کی بات یہی ہے کہ حکومتوں کی طرف سے جاری کئے گئے نوٹ اب سونے اور چاندی کے ساتھ ہم رشتہ نہیں رہے۔

یہ بات بھی اہم ہے کہ سونے چاندی یا کسی دھات کا سکّہ اگر اس کی کرنسی کی حیثیت ختم ہوجائے تب بھی ایک دھات ہونے کی حیثیت سے اس کی مالیت برقرار رہتی ہے بخلاف نوٹوں کے کہ اگر ان کی قانونی حیثیت ختم

ہوجائے تو یہ کاغذ کا بے قیمت پرزہ بن کر رہ جاتے ہیں جن کی کوئی مالیت نہیں ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نوٹ کا جب رواج شروع ہوا تو اس کی قانونی اور رواجی حیثیت سند اور حوالہ کی تھی۔ اسی لئے علماء سلف جن کے سامنے یہ مسئلہ آیا انہوں نے اسے سند اور حوالہ قرار دیا لیکن جیسے جیسے سونا یا چاندی کی کرنسی بازار سے اٹھتی چلی گئی اور نوٹ بے دھڑک بازار میں استعمال کیا جانے لگا، اور حکومتوں نے جمع سونے اور چاندی کی مقدار کو نظر انداز کر کے نوٹ چھاپنے شروع کئے گو رواجاً اور عرفاً اس کی حیثیت بجائے سند اور حوالہ کے خود مستقل ثمن کی ہوگئی اب یہ بات طے کی جانی چاہئے کہ موجودہ عہد میں شرعاً اسے محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے یا اسے ثمن قرار دیا جائے۔ یا کیا ایسا بھی سوچا جاسکتا ہے کہ نوٹ جو اصلاً سند و حوالہ تھا اور اب یہ رواجاً ثمن ہے اس میں دونوں جانب کی مشابہتیں ہیں۔ تو کیا فقہاء غور و فکر کے بعد نوٹ کی ہر دو حیثیتوں کو سامنے رکھ کر نوٹ کے شرعی احکام مقرر کر سکتے ہیں۔ اگر ہاں تو کیا؟

اس ذیل میں یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ اگر نوٹ کو محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی نوٹ کے ذریعہ اس وقت تک نہ ہوسکے گی جب تک زکوٰۃ لینے والا اس سے کسی شے کا تبادلہ نہ کر لے۔ اسی طرح قرض کی صورت میں جتنے نوٹ بطور قرض دیئے گئے ہیں اتنے نوٹ کی واپسی نہ ہوگی بلکہ سونے اور چاندی کی جتنی مقدار کے لئے اس نوٹ کو سند تسلیم کیا جائے گا اتنی مقدار میں سونے یا چاندی کی قیمت کے نوٹ ادا کرنے ہوں گے۔

اسی طرح سند اور حوالہ ہونے کی صورت میں بین الاقوامی مارکیٹ میں ایک ملک کے نوٹ کو دوسرے ملک کے نوٹ سے تبدیل کرتے وقت ایسے دو نوٹ جو سونے کے سکّوں کی سند ہیں یا ایسے دو نوٹ جو چاندی کے سکوں کی سند ہیں ہر دو نوٹ کے تبادلہ میں معتبر قدر زر کے درمیان مساوات اور فوری قبضہ ضروری ہوگا۔ پس یہ اور اس طرح کے کئی مسائل صرف سند ماننے کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

اس ذیل میں ایک امر یہ قابل لحاظ ہے کہ سونا اور چاندی کو فقہاء ثمن خلقی کہتے ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محض ذریعۂ تبادلہ نہیں بلکہ ایک حد تک اشیاء کی قدر و قیمت کی حفاظت اور دیون (موخر مطالبے) کی ادائیگی کا معیار بھی ہے۔ اسی لئے اگرچہ سونے چاندی کے سکّے کی قانونی حیثیت ختم ہوجائے پھر بھی وہ سکہ اپنی قدر و قیمت کو برقرار رکھتا ہے اس لئے مثلاً اگر سو دینار مہر مقرر کیا جائے اور ہر دینار ایک تولہ سونے کا تسلیم کیا جائے تو اگر وہ سکّہ قانونی حیثیت کھو دے تو بھی سو تولہ سونا ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح مہر مقرر کرتے وقت جو قدر ملحوظ تھی۔ وقت گذرنے کے بعد بھی وہ قدر باقی رہتی ہے۔ نوٹ کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ اگر اسے محض ثمن تسلیم کر لیا جائے تو پچاس برس گذرنے کے بعد بھی وہی نوٹ یا متبادل نوٹ جو اسی مالیت کا جاری کیا گیا ہو، ادا کرنا ہوگا۔ چاہے اس

نوٹ سے حاصل ہونے والے سونے چاندی کے مقدار میں کتنا ہی فرق پڑ گیا ہو۔

علماء معاشیات کا ایک رخ یہ بھی ہے کہ اشاریہ (index) کے ذریعہ نوٹ کی قدر و قیمت کا تعین کیا جائے اور اس متعین قدر کی ادائیگی واجب قرار دی جائے۔ مثلاً آج اگر روپیہ کی قدر بارہ پیسوں کے برابر ہے تو آگے چل کر مہر یا کسی دین کی ادائیگی کا وقت آئے اور روپیہ کی قدر گھٹ کر چھ پیسے ہوجائے تو ادائیگی سو روپیہ دین کی دوسو روپیہ کے نوٹ سے ہوگی، یا مثلاً روپیہ کی قدر بڑھ کر ۲۴ پیسے ہوگئی تو سو روپے کی ادائیگی پچاس روپے کے نوٹ سے ہوجائے گی، علماء وفقہاء کے لئے یہ بات قابل غور ہے کہ رائج کرنسی کی قیمت کے گھٹنے بڑھنے (غلا اور رخص) اور قوت خرید کے کم اور زیادہ ہوجانے کی صورت میں اور خاص کر اس وجہ سے کہ افراط زر تیز رفتار کے ساتھ روپیہ کی قدر گھٹاتا جارہا ہے یا صفر سے بھی نیچے پہنچا دیتا ہے، مثلاً ایک عورت کا مہر ۱۹۵۰ء میں پانچ سو روپے مقرر ہوا تھا جس کے عوض میں ڈھائی سو تولے چاندی ملتی تھی اب ۱۹۸۳ء میں ادائیگی کے وقت اگر ہم اسے پانچ سو روپے دلواتے ہیں تو اس پانچ سو روپے میں صرف ساڑھے چھ تولہ چاندی آتی ہے۔ پس یہ اہم سوال ہے کہ شریعت میں جو عدل ملحوظ ہے اس طرح کی ادائیگی اس عدل کو پورا کرتی ہے یا نہیں؟

براہ کرم مندرجہ بالا تمہید کو پیش نظر رکھ کر مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات تحریر فرمائیں۔

❶ ...... کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے

❷ ...... زر حقیقی یعنی سونے چاندی کے دینار و درہم اور زر اصطلاحی یعنی کاغذی نوٹ کے شرعی احکام یکساں ہوں گے یا ان میں کوئی فرق ہوگا؟

❸ ...... کرنسی نوٹوں کا نصاب زکوٰۃ کس اعتبار سے مقرر کیا جائے گا؟ یعنی بعض کرنسی ابتدائی۔ زمانہ میں سونے کی رائج تھی مثلاً دینار اور اس کے متبادل نوٹ جاری کیا گیا تو آج کے کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوٰۃ مقرر کرتے وقت سونے کا اعتبار کیا جائے گا یا چاندی کا؟

❹ ...... کاغذی نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور افراط زر کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گر جاتی ہے۔ کیا اس صورت حال کی وجہ سے شرعاً یہ صحیح ہوگا کہ دیون یعنی مؤخر مطالبوں مثلاً، مہر، پنشن، ادھار خریداری کی رقم اور وقت پر ادا نہ ہونے والی تنخواہوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کردیا جائے اور کیا ایسے کسی اشاریہ کی ترتیب اور اس کے ذریعہ ادائیگیوں میں انضباط ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ عامۃ الناس کے درمیان ادائیگیوں کے لئے ایسے معیار مقرر کرنا جن کی بنیاد دقیق فنی اصولوں پر ہو، باہمی مستقل تنازعہ کا موجب ہوگا۔ نیز یہ کہ کیا اس طرح سو روپے کے بدلے پانچ سو روپے کی ادائیگی باب ربوا کو کھولنے کا ذریعہ بنے گی؟

۵ ...... کیا یہ جائز ہوگا کہ نوٹوں کی شکل میں قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کے وقت طرفین واجب الادا نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور بوقت ادائیگی اس قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹوں کی ادائیگی پر معاملہ کریں؟

مجاہد الاسلام قاسمی

(امین عام اسلامک فقہ اکاڈمی، ہند)

جواب

اصولی طور پر یہ بات ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ شریعت کے احکام دو طرح کے ہیں۔ عبادات اور عادات، عبادات سے متعلق احکام اصلاً حکم خدا پر مبنی ہیں گو یہ احکام بھی مصلحت سے خالی نہیں ہیں اور نہ خلاف عقل و دانش ہیں، لیکن ضروری نہیں کہ ان کی مصلحت سمجھ میں آ جائے، اس لئے کہ ان میں بن سمجھے احکام خداوندی کی تعمیل ہی مقصود ہے، انہیں احکام کو فقہاء ''تعبدی'' کہتے ہیں اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب وسنت میں ان سے متعلق ایک ایک جزئیہ کی اس درجہ صراحت و وضاحت ہے کہ قیاس ورائے کے لئے بہت کم گنجائش باقی رہتی ہے۔

''عادات'' سے مراد ان قوانین کا انضباط اور ان کی تہذیب ہے جو انسانی ضروریات سے متعلق ہیں جیسے خور ونوش، لباس و پوشاک، نظم حکومت، مملکت کا دفاع بین ملکی تعلقات، خرید و فروخت اور دوسرے مالی قوانین، ایسے احکام میں شارع نے ایک ایک جزئیہ کا احاطہ نہیں کیا ہے، بلکہ ہر شعبۂ احکام میں کچھ بنیادی اوامر ونواہی مقرر کردیئے گئے ہیں اور ایسے قواعد کی رہنمائی کردی ہے کہ ان کے ذریعہ عدل وتوازن قائم رکھا جاسکے اور ظلم و ناانصافی سے بچا جاسکے، اسی لئے ان ابواب میں نصوص بہت کم ہیں اور فقہاء کے لئے اجتہاد اور رائے کا میدان بہت وسیع ہے، یہ عین مطابق مصلحت بھی ہے کہ اگر ایسا لچک دار رویہ اختیار نہ کیا جاتا تو فقہ اسلامی کے لئے تغیّر پذیر قدروں کے ساتھ سفر مشکل ہوجاتا، یہ جزئیات عموماً شریعت کے مقررہ قواعد پر مبنی ہوتے ہیں، یہ قواعد ہی ہیں جو احکام فقہیہ میں عدل وتوازن کو برقرار رکھتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ قیاس کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے لیکن وہ کسی قاعدۂ فقہیہ سے متصادم ہوتا ہے، ایسی صورت میں قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے اور فقہی قاعدہ پر عمل کیا جاتا ہے، کتب فقہ میں اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ ان کا نقل کرنا خاصا طوالت کا باعث ہوگا، فقہاء مالکیہ کے یہاں ''مصالح مرسلہ'' اور حنفیہ کے یہاں ''استحسان بالعرف، استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالقیاس الخفی'' وغیرہ دراصل قیاس کے مقابلہ میں شریعت کے عمومی قواعد کی ترجیح اور رعایت ہی کا دوسرا نام ہے!

دو اہم فقہی قواعد

ایسے ہی فقہی قواعد میں ایک "الضرر یزال" (نقصان کا ازالہ کیا جائے گا) ہے اور یہ رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث "لاضرر ولا ضرار" (نہ نقصان اٹھایا جائے اور نہ پہنچایا جائے) پر مبنی ہے۔ اس اصل کو ارشاد خداوندی ﴿لاتظلمون ولا تظلمون﴾ (نہ ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے[1] نوٹوں اور سکّوں کے مسئلہ میں بھی ضروری ہے کہ اسلام کے اس تصور عدل کو کلیدی اہمیت دی جائے اور فقہی جزئیات اور قدیم فقہاء کے اجتہادات کو ثانوی، اس لئے کہ فقہاء کی رائیں اپنے عہد اور زمانہ کے لحاظ سے عین عادلانہ تھیں مگر ضروری نہیں کہ بدلے ہوئے حالات میں بھی اقامت عدل کے لئے یہ کفایت کرسکیں۔

اسی طرح قانون اسلام کا ایک اہم ذیلی ماخذ "عرف و عادت" ہے، جن امور کی بابت نصوص موجود نہ ہوں اور کتاب وسنت نے صریح رہنمائی نہ کی ہو، ان میں لوگوں کا عام تعامل اور عادت خاص اہمیت رکھتا ہے اور عرف وعادت کے تغیر سے خاصا فرق واقع ہوتا رہتا ہے، اسی کو علماء نے "العادة محكمة" اور "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" سے تعبیر کیا ہے، نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں عرف ورواج کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

بحث طلب سوالات

نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں درج ذیل امور قابل توجہ ہیں۔

1. نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا وثیقہ اور سند کا درجہ رکھتے ہیں؟
2. اگر ثمن ہیں تو "مثلی" ہیں یا مثلی اور قیمی؟ اور مثلی اور قیمی سے کیا مراد ہے؟
3. مثلی ہیں تو آیا اس میں قوت خرید بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟
4. مثلی اشیاء میں قوت خرید کی کمی عیب ہے یا نہیں؟ اور عیب ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کیا کہتے ہیں؟
5. اگر قوت خرید میں کمی اور زیادتی معتبر ہے تو اس کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟

نوٹ ثمن ہیں یا سند؟

نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا اصل ثمن کی سند ہیں؟ اس سلسلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، ایک گروہ کا خیال ہے کہ نوٹ اور سکّے وثیقہ کا حکم رکھتے ہیں، بعینہٖ ثمن نہیں ہیں، ہمارے علماء ہند میں اس سلسلہ میں حضرت مولانا

[1] الاشباه والنظائر للسيوطي: ص ۱۷۲

اشرف علی تھانویؒ[1] اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب[2] رحمہما اللہ تعالیٰ کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں عام طور پر علماء ہند و پاک نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ سکے اور نوٹ بجائے خود "ثمن" کا درجہ رکھتے ہیں، حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی فرنگی محلی[3] اور ان کے تلمیذ رشید حضرت مولانا فتح محمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اسی کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ پر ظاہر ہے کہ ہم کو کتاب و سنت کی تصریحات نہیں مل سکتیں اس لئے کہ قدیم زمانہ میں خرید و فروخت کے لئے صرف سونا چاندی کا استعمال ہوتا تھا، سکوں اور خصوصیت سے نوٹ کا استعمال تو بہت بعد کو شروع ہوا، البتہ کتب فقہ میں بعض ایسی نظیریں ملتی ہیں جن سے زیر بحث مسئلہ میں روشنی حاصل کی جا سکتی ہے، بعض لوگ نوٹ کو صرف وثیقہ اور سند مانتے ہیں۔ ان کی دلیل واضح اور بادی النظر میں قرین قیاس ہے، نوٹ پر اس عبارت کا درج ہونا کہ "اتنے روپے ادا کرنے کی اجازت دیتا ہوں" ...... بجائے خود نوٹوں کے وثیقہ ہونے کو بتاتا ہے جس کو ریزرو بینک کے گورنر کی توثیق کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ خود اس کاغذ یا سکہ میں اتنی قوت خرید نہیں ہوتی جو اس توثیق کی وجہ سے اس میں تسلیم کر لی جاتی ہے اور نہ اس توثیق کے بغیر کوئی اس کو خرید و فروخت کے لئے قبول ہی کرتا ہے، دوسرے نوٹ کی ترویج اور اس کا آغاز جس طرح ہوا وہ خود بھی اس کی تائید کرتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ابتدا میں بینک کے نوٹ کے بجائے لوگ بطور خود رقوم کے وثیقے لکھ دیا کرتے تھے اور وہی قبول کر لئے جاتے تھے، جو ظاہر ہے کہ چک اور وثیقہ ہی کی شکل ہے، بعد کو یہ اختیار حکومتوں نے لیا اور ان کی مہر تصدیق کے ساتھ نوٹ چلنے لگے، پھر حکومت نے زر پر کنٹرول کرنے کے لئے یہ حق ریزرو بینک کو سونپ دیا اور اس طرح اب بینک نوٹ جاری کرتے ہیں "دائرۃ المعارف برطانیہ" نے نوٹ کی حیثیت یہ بتائی ہے کہ یہ گویا اس قرض کی سند ہے[4] جو صاحبِ نوٹ کا بینک کے ذمہ ہے۔[5] نوٹ کے متعلق اس تفصیل نے اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ اس کی حیثیت وثیقہ کی ہے، اور فقہ کی اصطلاحی زبان میں یہ "حوالہ" ہے، نوٹ ادا کرنے والا "محیل"، وصول کرنے والا "محتال" اور بینک "محتال علیہ" ہے، جس نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے۔[6]

جن حضرات نے اس کو "ثمن" قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ نوٹ کا چلن آج بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے کسی زمانہ میں درہم و دینار کا ہوا کرتا تھا، حکومت نوٹ لینے پر مجبور کرتی ہے، اگر نوٹ ضائع ہو جائے تو

---

[1] امداد الفتاویٰ: ۲/۵

[2] آلات جدیدہ کے شرعی احکام، یہی رائے مولانا مفتی نظام الدین مفتی دارالعلوم دیوبند کی ہے۔ نظام الفتاویٰ

[3] مجموعۃ الفتاویٰ کتاب البیوع نرخ دربیع سلم۔ [4] تکملہ فتح الملھم: ۱/۵۱۷

[5] تکملہ فتح: ۱/۵۱۶ [6] ویمکن اعتبارہ کسند عند الدائن کدین لہ علی البنک تکملہ فتح الملھم: ۱/۵۱۹

اس کا عوض ادا نہیں کرتی، رہ گئی حکومت کی طرف سے نوٹ کی توثیق تو یہ نوٹ کی ثمنیت میں چنداں مضر نہیں، چونکہ نوٹ میں فی نفسہٖ مالیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کی "ثمنیت" کی یقین دہانی اور اعتبار قائم کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے یہ توثیق ہے جو اس کے ثمن ہونے کے منافی نہیں۔

ان دونوں رایوں پر غور کرنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کسی چیز میں ثمنیت پیدا ہونے اور اس کو ثمن تسلیم کرنے کے کیا اصول ہیں؟ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ چیزیں تخلیقاً ثمن ہیں، یعنی وہ پیدا ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ ثمن کا کام دیں[1] یہ دو ہیں۔ سونا اور چاندی، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں یہی دو چیزیں تھیں جو "ثمن" کے طور پر استعمال ہوتی تھیں۔ سکّے بھی انہیں کے ڈھلتے تھے، سونے کے دینار ہوتے تھے اور چاندی کے درہم۔ ثمنیت پیدا ہونے کی دوسری صورت "اصطلاح"، یعنی باہمی اتفاق ہے، اصطلاح سے مراد یہ ہے کہ لوگ عرف و رواج کے اعتبار سے کسی چیز کے ثمن ہونے پر اتفاق کرلیں، صاحب ہدایہ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "لان الثمنية لاصطلاح[2]"، "فلوس نافقہ" کو اسی بنا پر ثمن تصور کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی چیز کے "ثمن اصطلاحی" بننے اور اس کی ثمنیت پر اتفاق رائے پیدا ہوجانے کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟ ...... تو ہمارے زمانے کے لحاظ سے اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ عوام میں بطور خود اس کا چلن ہوجائے، جیسا کہ قدیم کتب فقہ میں مذکور ہے، مگر اس زمانہ میں نظام زر پر کنٹرول کے لئے جو اصول و قواعد مقرر ہیں اور جو نہ صرف ملکی اور قومی بلکہ بین قومی سطح پر نافذ ہیں، کے تحت ایسا ہونا بظاہر ممکن نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت کسی چیز کو "ثمن" قرار دے دے اور یوں عوام اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوجائیں، یہی شکل اس وقت پوری دنیا میں جاری و ساری ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ نوٹ کی حیثیت فی زمانہ "اصطلاحی ثمن" کی ہوگئی ہے اور ہمارے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے اس میں کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے، آج جب ایک شخص دوسرے کو نوٹ ادا کرتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بالکل نہیں رہتی کہ وہ اس کو وثیقہ ادا کر رہا ہے، جس کی ادائیگی بینک کے ذمہ ہے، بلکہ وہ اسے مستقل ثمن سمجھ کر ادا کرتا ہے، اس کے برخلاف آج بھی بینک کے چیک اور ڈرافٹ وغیرہ دیئے جاتے ہیں، تو دینے والے اور لینے والے دونوں کے ذہن میں اس کی یہ حیثیت رہتی ہے کہ یہ اصل رقم نہیں ہے بلکہ وثیقہ ہے، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا، فقہاء نے ثمن کے سلسلے میں جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان سے واضح ہے کہ "ثمنیت" پیدا ہونا اصل میں عرف اور رواج ہی پر مبنی ہے اور وہی اس باب میں اصل اور بنیاد

---

[1] صاحب ھدایہ ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بخلاف النقود لانها للثمنية خلقة هدايه: ٣/٦٥

[2] فلوس نافقہ سے تانبے، پیتل وغیرہ کے وہ سکے مراد ہیں، جن کا چلن ہو۔

کی حیثیت رکھتے ہیں۔ "فلوس نافقہ" اور ایسے درہم و دینار جن پر کھوٹ غالب ہو اور وہ سونا چاندی کے حکم میں باقی نہ رہیں، اس کی واضح نظیر ہیں کہ ان کے "ثمن" تسلیم کئے جانے کی وجہ سوائے رواج وتعامل کے اور کیا ہے؟

نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟

"خلقی ثمن"، یعنی سونا اور چاندی کو فقہاء نے "مثلی" مانا ہے، سوال یہ ہے کہ نوٹ "مثلی" ہیں یا "قیمی"، یعنی اگر ایک شخص کے نوٹ دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہوں تو وہ انہیں نوٹوں کا مثل ادا کرے یا اس کی قوت خرید کا اعتبار کرے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم اس امر کی تعیین کریں کہ مثلی اور "قیمی" کی حدود کیا ہیں اور دیکھیں کہ فقہاء اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟ مثلی کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے:

❶ "کل مقدر بکیل او وزن" وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کے ذریعہ معلوم کی جائے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جن کے اجزاء مختلف ہوں اور تانبے کے برتن جن کی مقدار تول کے ذریعہ ہی معلوم کی جاتی ہے، کو اس تعریف کی رو سے مثلی ہونا چاہئے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔

❷ ناپ اور تول کے ذریعہ جس کی مقدار معلوم کی جا سکے اور اس میں بیع سلم جائز ہو جائے۔ "ماحصر بکیل او وزن وجاز السلم فیه"

❸ ناپ اور تول کر فروخت کی جانے والی چیز جس میں سلم اور خود اس شے کی اپنی ہم جنس سے خرید و فروخت درست ہو۔ "کل مکیل و موزون جازالسلم فیه وبیع بعضه ببعضه."

❹ وہ شے اگر دو شرکاء کے درمیان تقسیم کرنی ہو تو قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہو۔ "یقسم بین الشریکین من غیر تقویم." لیکن یہ تعریف اس لئے صحیح نہیں ہے کہ "زمین" کو مثلی نہیں مانا گیا ہے حالانکہ قیمت لگائے بغیر اس کو تقسیم کیا جا سکتا ہے "ونقض بالاراضی المتساویة."

❺ جس میں ایک ہی نوع کے مختلف اجزاء میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔ "مالایختلف اجزاء النوع الواحد منه بالقیمة."[1]

❻ وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کر معلوم کی جاتی ہو، یا شمار کر کے معلوم کی جاتی ہو لیکن اس کے مختلف افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو۔ "کالمکیلات والموزونات، والعد دیات المتقاربة"، اس طرح ہاتھ اور گز سے ناپی جانے والی اشیاء اور ایسی شمار کی جانے والی جن کے افراد میں باہم کافی تفاوت ہو، مثلی نہیں ہوں گی،...... "مما لامثل له من المذروعات والمعدودات المتقاربة فعلیه قیمته."[2]

[1] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۷۷، ۵۷۶ "بیان المثلی والمتقوم" [2] بدائع الصنائع: ۱۵۰/۷

۷ جس کا مثل بازار میں قابل لحاظ تفاوت کے بغیر دستیاب ہو وہ مثلی ہے ورنہ قیمی۔[1]

درحقیقت مثلی اور قیمی کی تعریف میں حقیقی اختلاف نہیں، تعبیر و بیان کا اختلاف ہے، کسی شے کے مختلف افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو یا اتنا کم تفاوت ہو جس کو عام طور پر لوگ نظر انداز کردیا کرتے ہیں وہ "مثلی" ہے اور جس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت ہو وہ "قیمی" ہے۔ سرخسی نے ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے "وهٰذا لان احاد هٰذه الاشياء لا تتفاوت في المالية."[2]

ہوسکتا ہے کہ بعض اشیاء کو فقہاء نے اپنے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے مثلی نہ مانا ہو لیکن اب وہ مثلی ہوگئی ہوں جیسے گز سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء کپڑے وغیرہ کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم میں کپڑوں کے ایک ہی تھان کے مختلف حصوں میں قابل لحاظ فرق ہوتا تھا مگر آج ایسا نہیں ہے، کپڑے کی انواع اس طرح متعین و مشخص ہوگئی ہیں اور ایک ہی نوع کے کپڑے میں اتنا کم اور ناقابل لحاظ فرق ہے کہ ان کے "مثلی" ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

ان تفصیلات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ "نوٹ" مثلی ہی ہیں، یہ گو فقہاء کی زبان میں کیلی اور وزنی نہیں لیکن "عددی غیر متفاوت ہیں" اس لئے کہ ایک ہی تعداد کے دو نوٹ مثلاً پانچ روپے کے دو نوٹ کی ایک وقت میں ایک ہی مالیت ہوتی ہے اور ان کی قدر میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا جیسا کہ فقہاء نے دراہم و دنانیر کی طرح "فلوس" کو مثلی شمار کیا ہے۔ "واما مصنوع لايختلف كالدراهم والدنانير والفلوس وكل ذلك مثلي."[3]

مثلی اشیاء میں قدر کا لحاظ

لیکن سوال یہ ہے کہ "مثلی" اشیاء میں فقہاء کے نزدیک صرف اس شے کی ظاہری صورت ہی ملحوظ ہوتی ہے یا اس کی افادی صلاحیت، معنوی قدر اور قیمت کو بھی پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ گو فقہاء کی عام عبارات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مثلی سے ان کے یہاں ظاہری صورت مراد ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص دس کیلو گیہوں کسی کو قرض دے تو دس کیلو گیہوں کے ذریعہ ہی اس کی ادائیگی عمل میں آئے گی، خواہ قرض لینے اور قرض ادا کرنے کے وقت گیہوں کی قیمت میں کچھ فرق ہو۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں۔

"إن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أوغلا أوكان بحاله."[4]

---

[1] طحطاوی علی الدر: ۱۰۲/۴ [2] المبسوط: ۵۱/۱۱ [3] طحطاوی: ۱۰۲/۴

[4] المغني مع الشرح الكبير: ۳۶۵/۴

ترجمہ: ”قرض خواہ مثلیات میں مثل ہی واپس کرے گا، اس کی قیمت کم ہوگئی ہو، بڑھ گئی ہو یا جوں کی توں ہو“

نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

”إذا أقرض شيئا له مثل كالحبوب والادهان والدراهم والدنانير وجب على المقرض ردمثلها لأنه أقرب اليه.“[1]

ترجمہ: ”اگر مثلی چیز مثلاً دانے، تیل، درہم اور دینار قرض دیا جائے تو مقروض پر اس کے ”مثل“ کی واپسی واجب ہوگی کہ یہی اس کے قرض سے قریب تر چیز ہے۔“

یہی فقہاء مالکیہ نے لکھا ہے:

”(ولوبغلاء) فاذاغصبه وهو يساوى عشرة وحين التضمين كان يساوى خمسة اوعكسه اخذ بمثله ولاينظر للسعرالرافع.“[2]

ترجمہ: ”(گوگراں ہوگیا ہو) یعنی کسی نے ایسی چیز غصب کی جو دس درہم کی ہو اور تاوان ادا کرنے کے وقت اس کی قیمت پانچ درہم یا اس کے برعکس ہوگئی ہو یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی ہو تو اس بڑھی ہوئی قیمت پر کوئی توجہ نہیں کی جائے گی اور ”مثل“ وصول کیا جائے گا۔“

اس طرح کی صراحتیں دوسرے فقہاء کے یہاں بھی منقول ہیں۔ تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر فقہاء نے تقاضۂ عدل کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے مثلی اشیاء میں بھی قیمت اور منفعت کو ملحوظ رکھا ہے، چند مثالیں ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

1. پانی مثلی شے ہے لیکن کسی شخص نے ایسے صحرا میں پانی غصب کرلیا جہاں پانی دستیاب نہیں ہے، تو اب اس شخص کا دوسری جگہ مثلاً نہر کے کنارے صرف پانی واپس کردینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[3]
2. غصب کی ہوئی مثلی چیز اگر ایسی ہو کہ بازار سے ناپید ہوگئی ہو تو اس کی قیمت ہی ادا کی جائے گی، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عدالت میں جس دن یہ قضیہ گیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، قاضی ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت معتبر ہوگی جس دن وہ سامان بازار سے ناپید ہوا ہو۔[4]
3. زیورات ضائع کردے تو صرف اس کے ہم وزن سونا یا چاندی واپس کردینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[5]

[1] شرح مهذب: ۱۷۴/۱۳ [2] بلغة السالك لاقرب المسالك الى مذهب الامام مالك على الشرح الصغير: ۲/۲۱۳
[3] الاشباه والنظائر للسيوطى: /۵۷۲ [4] الاشباه والنظائر لابن نجيم: ۲۶۳ [5] الاشباه للسيوطى: /۵۷۲

۴ ''فلوس'' احناف کے نزدیک مثلی ہے۔ چنانچہ کسی نے فلوس قرض لئے اور ادائیگی سے پہلے ہی اس کا چلن بند ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تو اب بھی وہی فلوس ادا کرے گا، لیکن قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اب اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[1]

اس طرح کی اور مثالیں بھی فقہاء کے یہاں۔ احرام میں شکار، غصب، قرض وغیرہ کے احکام کے ذیل میں مل جاتی ہیں ایسا اس لئے کہ ''مثل'' یا قیمت اصل مقصود نہیں ہے، بلکہ عدل مقصود ہے۔ اسی لئے فقہاء جہاں مثل واجب قرار دیتے ہیں تو وہ اسی لئے کہ وہاں مثل کو واجب قرار دینا ہی زیادہ قرین انصاف ہے، سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے۔

''ولان المقصود وهوالجبران وذلك في المثل أتم لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفى القيمة مراعاة الما لية فقط فكان إيجاب المثل أعدل.''[2]

تَرجَمَہ: ''...... کیونکہ اصل مقصود تلافی ہے۔ اور وہ ''مثل'' کے ذریعہ مکمل طور پر ہوسکتی ہے، اس لئے کہ اس میں جنس اور مالیت دونوں کی رعایت ہے، جبکہ قیمت میں صرف مالیت کی رعایت ہے۔ لہٰذا ''مثل'' کو واجب قرار دینا زیادہ قرین انصاف ہے۔''

اب اگر کہیں تقاضۂ عدل کی تکمیل کے لئے قیمت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوجائے اور صرف ''مثلی'' کی ادائیگی ضرر کا باعث بنتی ہو تو ضرور ہے کہ وہاں قیمت کا اعتبار کیا جائے یا اس کو ملحوظ رکھا جائے، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عاریت کے تلف ہوجانے سے متعلق ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ولهذا كان من أوجب المثل في كل شئ بحسب الامكان مع مراعاة القيمة أقرب الى العدل ممن أوجب القيمة من غير المثل.''[3]

تَرجَمَہ: ''لہٰذا جن حضرات نے حتی المقدور ہر چیز میں قیمت کی رعایت کے ساتھ ''مثل'' واجب قرار دیا ہے، ان کی رائے بہ مقابلہ ان لوگوں کے جو بجائے ''مثل'' کے قیمت کو واجب قرار دیتے ہیں، زیادہ قرین عدل ہے۔''

اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ کسی نے سکوں کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ طے کرلیا مگر اس سے پہلے کہ خریدار وہ سکے ادا کرے، ان سکوں کا چلن بند ہوگیا، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ معاملہ ختم

[1] بدائع الصنائع: ۳۹۵/۷ كتاب القرض، اس کے علاوہ ابن نجیم نے الاشباہ ۳۶۲۔ ۲۶۵ اور سیوطی نے اشباہ میں ایسی صورتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ [2] المبسوط: ۵۰/۱۱

[3] مجموعه فتاوىٰ ابن تيميه: ۳۵۲/۱۰ ...... یہی ابن قدامہ نے لکھا ہے۔ ''وان كان القرض فلوسا او مكسرة فحرمها السلطان وتركت المعاملة بهاكان للمقرض قيمتها. المغنى مع الشرح الكبير: ۳۶۵/٤

ہو جائے گا، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ان سکوں کی قیمت ادا کرنی ہوگی، "من اشتریٰ بالفلوس شيئا ثم كسدت قبل القبض بطل الشراء."[1]

اسی طرح اگر کسی شخص نے ایک جگہ کوئی چیز قرض لی، وہ شے کسی دوسرے شہر میں ادا کرے، جہاں سے اس کو یہ سامان اپنی جگہ لے جانے میں اخراجات حمل ونقل سے گذرنا ہوگا، نیز مقام ادائیگی میں اس چیز کی قیمت کم ہو اور جہاں قرض لیا تھا وہاں زیادہ ہو تو قرض دہندہ اس کو قبول کرنے سے عذر کرسکتا ہے کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے[2] یا اگر وہ اس سامان کی بجائے اس کی قیمت کا مطالبہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔ "فان طالبه بالقيمة لزم اداء ها."[3]

مثلی اشیاء میں عیب کی تلافی

پھر یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ "مثلی" اشیاء میں اگر کوئی عیب اور نقص پیدا ہو جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے مثلاً کسی نے سامان غصب کرلیا اور غاصب کے یہاں اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا، تو مغصوبہ سامان کے ساتھ اس عیب کا تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"ولو نقص المغصوب في يد الغاصب ضمن الغاصب النقصان ويرده علىٰ المغصوب منه مع ضمان النقصان."[4]

تَرجَمَہ: "غصب کردہ سامان میں غاصب کے زیر قبضہ نقص پیدا ہو جائے تو غاصب اس نقصان کا تاوان ادا کرے گا اور وہ سامان نقصان کے تاوان کے ساتھ اصل مالک کو واپس کردے گا۔"

اور غصب کے سلسلے میں فقہاء نے جو اصول متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تمام صورتیں جو تاجروں کے نزدیک قیمت کو گرا دیتی ہوں "عیب" ہیں۔ صاحب ہدایہ کے الفاظ میں: "وكل ما اوجب نقصان الثمن في عادة التجار فهو عيب."[5]

اس گنہگار کا خیال ہے کہ روپے کی قدر میں پیدا ہونے والی کمی بھی منجملہ عیوب کے ہے اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اس کا لحاظ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ قرض وغیرہ میں ضروری ہے کہ قرض خواہ، قرض واپس کرتے ہوئے اسے انہی صفات کے ساتھ واپس کرے جس طرح کہ اس نے حاصل کیا تھا، ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ ہیں۔ "والمقرض يستحق مثل قرضه في صفته كما يستحق مثله، في الغصب والاتلاف."[6]

---

[1] فتاوی غياثيه: ۱۳۹　[2] المجموع شرح مهذب: ۱۳/۱۷٤　[3] الشرح الكبير: ٤/۳٦٥ مع المغني
[4] طحطاوي على الدر: ٤/۱۰۱　[5] هدايه مع الفتح: ٦/٤　[6] مجموعة فتاوىٰ ابن تيميه: ۲۹/٤۷۳

بعض فقہی عبارتوں سے شبہ

یہاں ان عبارتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے جن میں فقہاء نے نرخ کی کمی بیشی کو دین کی ادائیگی یا مال مغصوب کی واپسی میں غیر مؤثر مانا ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

"ولو كان ما أقرضه موجودا بعينه فرده من غير عيب يحدث فيه لزمر قبوله سواء تغير سعره أولمر يتغير."[1]

تَرْجَمَہ: "سامان قرض بعینہٖ موجود ہو اور اس میں کوئی عیب نہ پیدا ہوا ہو اگر اس طرح واپس کیا جائے تو قرض دہندہ کے لئے اس کا قبول کر لینا ضروری ہے، اس کی قیمت میں کوئی تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔"

مالکی دبستان فقہ کی مشہور کتاب "بلغۃ السالک" میں ہے۔

"اخذ بمثله ولا ينظر للسعرا لرافع"[2]

تَرْجَمَہ: "مثل لیا جائے گا اور بڑھتی ہوئی قیمت پر توجہ نہیں کی جائے گی۔"

فقہاء احناف بھی لکھتے ہیں:

"ولو رخصت لا"[3]

تَرْجَمَہ: "اور اگر فلوس کی قیمت کم ہو جائے تو بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ وہی فلوس واجب ہوں گے۔"

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بڑی وضاحت سے اس پر روشنی ڈالی ہے:

"اذا عرض في يدالغاصب مايوجب نقصان قيمة المغصوب والعارض لايخلوا إما أن يسعر السعر و إما أن يكون فوات جزء من المغصوب ...... فان كان يغير السعر لمر يكن مضموناً."[4]

تَرْجَمَہ: "غاصب کے ہاتھ میں ایسی صورت پیدا ہو جائے جو غصب شدہ سامان کی قیمت کو کم کر دے تو یہ پیدا شدہ نقص یا تو قیمت میں تغیر کی وجہ سے ہوگا یا سامان مغصوب کے کسی جزو کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ...... تو اگر قیمت میں تغیر کی وجہ سے ہو تو تاوان عائد نہ ہوگا۔"

فقہاء کی ان عبارتوں کو ضروری ہے کہ اس زمانہ کے تناظر میں دیکھا جائے قرض لی جانے والی اور دی جانے والی اشیاء اگر سامان کی صورت میں ہوں تو ان کی قیمت میں کمی بیشی کے باوجود اس کی افادیت اور مقصدیت میں

---

[1] المغنى مع الشرح الكبير: ٤/٢٦٥ [2] بلغة السالك لاقرب المسالك: ٢/٢١٣
[3] فتاوىٰ غياثيه: ١٣٩ [4] بدائع الصنائع: ٧/١٥٥

کوئی کمی نہیں آتی مثلاً گیہوں کا مقصود کھانا ہے، اگر کسی نے دس سال قبل گیہوں (۱۰ کلو) قرض لیا جبکہ اس کی مجموعی قیمت دس روپے تھی، فرض کیجئے کہ اس گیہوں کی قیمت اب اس سے زیادہ یا کم ہو چکی ہے اور قرض خواہ اب ۱۰ کلو گیہوں واپس کرتا ہے، تو اس کی غذائی افادیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا ہے، یہی حال درہم و دینار اور اس کے سونے چاندی کا بھی ہے۔

"فلوس" یعنی سونے چاندی کے علاوہ دوسرے معدنی سکّے کی قیمت میں کمی و بیشی کا بھی فقہاء نے اعتبار نہیں کیا ہے، اس سے تامل ہوتا ہے، لیکن کتب فقہ پر وسیع نگاہ ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایسا اس لئے تھا کہ وہ ان فلوس کو بھی ایک معدنی سامان کی نظر سے دیکھتے تھے اور یہ فلوس اپنے حجم اور قدر کے لحاظ سے بذات خود بھی قابل استفادہ اور لائق خرید و فروخت تھے، نیز جس طرح درہم و دینار اپنی ڈھلی ہوئی حیثیت سے قطع نظر اپنی ذات میں بھی اس سکہ کے مساوی قیمت رکھتے تھے، اسی طرح ان سکّوں کی بحیثیت سکہ جو قیمت ہوتی تھی، وہ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتی تھی جو معدنی حیثیت میں ان سکوں کی ذاتی قدر و قیمت ہوا کرتی تھی، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فلوس کے ذریعہ مقررہ قیمت میں فلوس کا رواج بند ہو جانے کے بعد بھی انہی فلوس کی ادائیگی کو کافی سمجھا، "ولو استقرض فلوسا فکسدت فعلیه مثلها عند ابی حنیفة."[۱]

اسی بناء پر ہم دیکھتے ہیں کہ متقدمین حنفیہ فلوس میں ایک کی دو سے خرید و فروخت کو درست قرار دیتے ہیں، اگر خریدنے اور بیچنے والا اسے بطور سامان خرید و فروخت کرے۔ "حتٰی لو باع واحدا منها باثنین یجوز"[۲] البتہ بعد کو "فلوس" کے بحیثیت ثمن استعمال اور رواج کے عموم کو دیکھتے ہوئے علماء نے اس سے منع کر دیا۔ "ومشائخنا یعنی مشائخ ماوراء النهر من بخارا وسمرقند لم یفتوا بجوازذا لك ای ببیعهابجنسها متفاضلا فی العد الی والغطا رفة"[۳]

اسی طرح فقہاء شوافع نے بھی "فلوس" کو ثمن و قیمت کی نظر سے نہیں دیکھا ہے اور اس میں "ربا" کو حرام نہیں کہا ہے:

"اذا راجت الفلوس رواج النقود لم یحرم الربا، فیها هٰذا هو الصحیح المنصوص وبه قطع المصنف والجمهور و فیه وجه شاذانه یحرم حکاه الخراسانیون."[۴]

تَرجَمَہ: "فلوس" نقود کی طرح مروج ہو جائیں پھر بھی ان میں سود حرام نہیں ہوگا۔ یہی صریح و صحیح قول ہے اور مصنف اور جمہور نے یہی بات قطعیت کے ساتھ کہی ہے، البتہ ایک قول شاذ حرمت کا

[۱] بدائع الصنائع: ۲۹۵/۷ [۲] فتاویٰ غیاثیه: ۱۴۱ [۳] البحرالرائق: ۱۰۲/۶ [۴] المجموع شرح المهذب: ۳۹۵/۹

بھی ہے جو اہل خراسان نے نقل کیا ہے۔"

اس کے برخلاف موجودہ کاغذی نوٹوں کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں ہے، نہ بحیثیت "ثمن" ریز رو بینک کی تصدیق کے بغیر اس سے خرید و فروخت ممکن ہے، دوسری طرف زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ اس کی قدر میں اس درجہ تغیر واقع ہوتا جاتا ہے کہ اس کی افادیت کو انتہائی کم کر دیتا ہے، مثلاً آج سے پچیس سال قبل کسی خاتون کا مہر پانچ سو روپے مقرر ہوا تو اس کی قدر کسی طور پر اس زمانہ میں ۵/ تولہ سے کم نہ تھی مگر آج صورت حال یہ ہے کہ اس پانچ سو روپے کی قدر ایک تولہ سونے کے ۱/۶ سے بھی کم ہے، ایسی صورت میں نوٹ کو سامان کی قیمت کے کم و بیش ہونے پر قیاس کرنا کسی طرح قرین صواب نظر نہیں آتا۔

ربا کا شبہ

دوسرا شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ان نوٹوں کی تغیر پذیر قدر کا اعتبار کیا جائے تو اس سے "ربا" پیدا ہوسکتا ہے مثلاً ایک شخص دس سال پہلے ایک ہزار روپے لیتا ہے اور دس سال بعد روپیہ کی قدر میں واقع ہونے والی تبدیلی کے تحت دو ہزار روپے واپس کرتا ہے، تو کیا اس کی وجہ سے سود کا دروازہ نہیں کھلے گا؟

یہ اعتراض بادی النظر میں قوی نظر آتا ہے اور یہی شبہ ہے کہ جس کی وجہ سے سب سے زیادہ تامل ہوتا ہے، مگر سود میں اور روپیہ کی قدر میں کمی زیادتی میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

اول یہ کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور زیر بحث صورت میں نفع مشروط نہیں ہوتا، اور "نفع" کو جو چیز سود بناتی ہے وہ دراصل یہی نفع کی لازمی شرط ہے، دوسرے سود میں حاصل کیا جائے والا نفع محض "مدت" اور اجل کی قیمت ہوتی ہے جبکہ یہاں روپیہ کی تعداد کا بڑھنا اور گھٹنا روپیہ کی قدر سے متعلق ہے جو علی حالہ برقرار بھی رہ سکتی ہے اور بڑھ بھی سکتی ہے، یہ اجل اور مدت کی قیمت نہیں ہے یہ دو ایسے جوہری فرق ہیں جو روپیوں کی کمی زیادتی اور ربا کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچتے ہیں۔

نوٹوں کی قدر کے لئے معیار

رہ گئی یہ بات کہ نوٹ کی قدر میں کمی زیادتی کے اندازہ کے لئے معیار کیا ہوگا؟ زمانہ قدیم میں چاندی بھی "ثمن" ہوا کرتی تھی۔ مگر موجودہ زمانہ میں سکوں کی قدر چاندی سے مربوط نہیں رہی سونے سے اب بھی کہا جاتا ہے کہ سکوں کی قدر متعلق ہے مگر ماہرین کا بیان ہے کہ دنیا کے اکثر ممالک نوٹ چھاپنے میں بین قومی ضابطہ کی پابندی نہیں کرتے ہیں اور سونے سے بھی اس کا رشتہ کمزور ہی ہے اس کے علاوہ فی زمانہ نوٹوں کی قدر پر کسی بھی ملک کی صنعتی قوت اور برآمدی صلاحیت کا بھی خاصا اثر پڑتا ہے اس لئے یہ طے کرنا آسان نہیں کہ روپے کی قدر

کی تعیین کے لئے معیار کیا ہوگا؟

غور کیا جائے تو بایں ہمہ سب سے زیادہ "ثمنیت" شریعت کی نظر میں بھی اور قانون معیشت میں بھی "سونے" ہی کے اندر ہے، چاندی کو فقہاء نے ثمن مانا ہے مگر کہیں کہیں اس کو بھی سامان کے حکم میں تسلیم کیا ہے، مگر سونے کو بہر حال "زر" تسلیم کیا گیا ہے۔ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں۔

"الذهب والفضة قيم الاشياء الافى باب السرقة فان الذهب اصل والفضة عروض بالنسبة اليه نص عليه الشافعي في الام"[1]

ترجمہ: "سونا اور چاندی اشیاء کی قیمتیں ہیں، سوائے چوری کی سزا کے کہ سونا اصل ہے اور چاندی بہ مقابل اس کے سامان ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کتاب الام میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔"

اور بہ مقابلہ دوسرے اسباب و سامان کے سونے کی قیمت میں زیادہ ٹھہراؤ اور ثبات بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے سونا ہی ایک ایسی شے ہے جس کو روپے کی قدر کے لئے معیار بنایا جاسکتا ہے، ڈاکٹر علی محی الدین نے لکھا ہے کہ "مجمع البحوث الاسلامیہ" نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے[2] لہٰذا ضروری ہے کہ طویل مدتی قرضہ جات اور دیون کی تعیین میں روپیوں کے ساتھ ساتھ سونے کی وہ تعداد بھی مقرر کرلی جائے جو ان روپیوں کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہو۔

خلقی اور اصطلاحی ثمن کے احکام میں فرق

پھر اصطلاحی ثمن نوٹ وغیرہ کن امور و احکام میں ثمن کی طرح ہوگا اور کن مسائل میں اس کا حکم سونا چاندی یعنی تخلیقی ثمن سے مختلف ہوگا۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں ان جزئیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو فقہاء نے "فلوس نافقہ" کے سلسلے میں ذکر کی ہیں:

❶ جس طرح سونا اور چاندی متعین کرنے کی وجہ سے متعین نہیں ہوتا، اسی طرح فلوس نافقہ کا اگر بطور ثمن معاملہ کیا جائے تو متعین اور مشخص نہیں ہوسکیں گے۔ "الفلوس بمنزلة الدراهم اذاجعلت ثمنا لاتتعين في العقدوان عينت."[3]

❷ جس طرح معاملہ خرید و فروخت کی اصل بنیاد "مبیع اور اس کی موجودگی" ہے ثمن ہلاک ہوجائے، تو بیع ختم نہیں ہوتی، اسی طرح فلوس نافقہ اگر خریدار سے ضائع ہوجائے تو معاملہ باقی رہے گا ختم نہیں ہوگا "لاينفسخ

---

[1] الروضه: ٣٧/٤، بحواله: مقالةً تذ بذب اسعارالنقود"

[2] مقالۂ مذکور: قسط نمبر ۳ صفحہ ۱۴

[3] عالمگیری: ١٠٧/٣

العقد بھلا کھا."[1]

❸ فلوس نافقہ کی خرید و فروخت خود فلوس نافقہ کے بدلے ہو تو دونوں طرف سے برابری ضروری ہوگی، ایک طرف سے کم اور دوسری طرف سے زیادہ ہو تو سود شمار کیا جائے گا۔ اگر خرید و فروخت کرنے والا تاویل کرے کہ ہم میں سے ایک فریق یہ نوٹ اور سکہ بطور "ثمن" دے رہا ہے اور دوسرا محض سامان کے طور پر، ثمن بنانا مقصود نہیں ہے، اس لئے ہم کمی بیشی کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں تو اس تاویل کا اعتبار نہ ہوگا کہ یہ سود کے لئے چور دروازہ بن سکتا ہے۔[2]

❹ اگر ثمن اصطلاحی کا رواج ختم ہو جائے تو پھر اس کی ثمن ہونے کی حیثیت ختم ہو جائے گی اور اس کی حیثیت محض ایک سامان کی سی قرار پائے گی۔[3]

❺ اگر اسی اصطلاحی ثمن پر معاملہ طے کیا گیا اور ثمن کی ادائیگی سے قبل ہی اس کا چلن بند ہو گیا تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بیع فاسد ہو جائے گی اور امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بیع باقی رہے گی۔

❻ جس طرح سونا اور چاندی کی جنس علیحدہ علیحدہ ہے اور ایک دوسرے کے بدلہ کمی بیشی کے ساتھ ان کی خرید و فروخت درست ہے، اسی طرح فلوس نافقہ کی جنس بھی علیحدہ سمجھی جائے گی اس لئے کہ سونے کی ایک خاص مقدار کے مقابلہ اس اصطلاحی ثمن کی جتنے مقدار کا چلن ہو ضروری نہیں کہ اتنے ہی ادا کئے جائیں، کمی بیشی کے ساتھ بھی معاملہ کر لیا جائے تو جائز ہوگا۔[4]

❼ اگر یہ اصطلاحی ثمن بطور قرض لیا جائے اور اس کا چلن ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہو گئی تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک انہیں سکوں کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس

---

[1] حوالۂ سابق۔

[2] ومشائخنا یعنی مشائخ ماوراء النهر من بخارا وسمرقند لم یفتوا بجواز ذالك ای ببیعها بجنسها متفاضلاً فی العدالی والغطارفة مع ان الغش فیها اکثر من الفضة لانها اعز الاموال فی دیارنا فلوا بیح التفاضل فیها ینفتح باب الربا الصریح فان الناس حینئذٍ یعتادون فی الاموال النفیسة فیتدرجون ذالك فی النقود الخالصة. البحرالرائق: ۶/۲۰۰

[3] تعین بالتعیین ان كانت لاتروج لزوال المقتضی للثمنیته وهوالاصطلاح وهنالانهافی الاصل سلعته وانها صارت اثمانا بالاصطلاح فاذاتركواالمعاملة بهارجعت الی اصلها. حوالۂ سابق۔

[4] رجل اشتری بالفلوس الرائجة والعدالی فی زماننا شیئا وكسدت الفلوس قبل القبض و صارت لاتروج رواج الاثمان فی عامة البلدان ...... و عندالكساد یفسد العقد فی قول ابی حنیفة. قاضی خان: ۲/۲۰۳

کی وہ قیمت جو چلن ختم ہونے کے وقت بازار میں قائم تھی ادا کرنی ہوگی اور اسی رائے پر فتویٰ ہے۔[1]

❽ البتہ فقہاء نے ''ثمن خلقی اور اصطلاحی'' میں اس مسئلہ میں فرق کیا ہے کہ سونا چاندی ایک دوسرے کے بدلے خریدا بیچا جائے تو مجلس کے اندر ہی دونوں فریق کا ایک دوسرے کے عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا اس کے برخلاف اگر سونے یا چاندی کی خرید وفروخت فلوس نافقہ کے عوض ہو تو مجلس ہی میں قبضہ ضروری نہیں ہوگا۔

یہی فلوس نافقہ کے احکام موجودہ کاغذی نوٹ کے ہونے چاہئیں، ان نوٹوں میں زکوٰۃ واجب ہوگی، شیخ عبدالرحمٰن جزیری رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے احناف، مالکیہ اور شوافع کی طرف نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہونے کی نسبت کی ہے اور لکھا ہے کہ حنابلہ اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دیتے۔ ''جمهورالفقهاء يرون وجوب الزكاة في الاوراق المالية لانها حلت محل الذهب والفضة في التعامل وخالف الحنابلة فقط۔[2]''

معلوم نہیں حنابلہ کی طرف مصنف نے یہ نسبت کیوں کر کی ہے، بظاہر یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی اور جب نوٹ کو عرف وتعامل کی وجہ سے ''ثمن اصطلاحی'' مان لیا گیا ہے تو اس کے ذریعہ زکوٰۃ ادا بھی ہو جائے گی۔

نیز طویل مدتی قرضہ جات میں ادائیگی کے وقت روپیوں کی قدر میں جو کمی واقع ہو جاتی ہے، وہ ایک ''عیب'' ہے اور اس عیب کی تلافی کے لئے قرض خواہ پر ضروری ہوگا کہ وہ سونے کی قیمت سے موازنہ کر کے اس کمی کی تکمیل کرے۔

خلاصۂ بحث

پس کرنسی نوٹ کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ:

❶ کاغذی نوٹ اور سکوں کی فقہی حیثیت میں ضروری ہے کہ الضرر یزال کے فقہی قاعدہ اور عرف وعادت کی اہمیت کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

❷ نوٹ ثمن اصطلاحی ہیں نہ کہ محض سند اور وثیقہ۔

❸ نوٹ مثلی ہیں نہ کہ قیمی۔

❹ نوٹ کی خرید میں کمی ایک عیب ہے اور مقروض پر اس نقصان کی تلافی واجب ہے کہ یہی عدل کا تقاضا ہے اور فقہاء تقاضاء عدل کی رعایت کرتے ہوئے مثلی اشیاء میں بھی قیمت کو ملحوظ رکھتے ہیں۔

❺ اس پر سامان کی قدر میں کمی بیشی سے شبہ درست نہیں اس لئے کہ سامان بذات خود اپنی قیمت رکھتا ہے، اس

[1] ولو استقرض الفلوس الرائجة والعد الى فكسدت قال ابو حنيفة يجب عليه مثلها، كاسدة ولا يغرم قيمتها وقال ابو يوسف عليه قيمتها يوم القبض وقال محمد يغرم قيمتها في اٰخر يوم كانت رائجة و عليه الفتوىٰ. قاضي خان: ۲/۲۵۳

[2] قاضي خان: ۲/۴۴

کی قیمت کسی اور شے سے مربوط نہیں جب کہ نوٹ کی قیمت سونا اور دیگر مصنوعات سے وابستہ ہے۔

❻ یہ شبہ بھی صحیح نہیں کہ اس سے سود کا دروازہ کھلے گا کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور نفع محض مدت اور اجل کی قیمت ہوتی ہے جب کہ زیر بحث مسئلہ میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں۔

❼ کاغذی نوٹ کی قدر کی تعیین سونے کے ذریعہ کی جائے گی۔

❽ سونے چاندی کے درہم و دینار اور کاغذی نوٹ کے احکام میں اسی طرح یکسانیت اور فرق ہے، جو فقہاء نے فلوس نافقہ اور خلقی ثمن کے درمیان رکھا ہے۔

سوالات کے جوابات

لہٰذا اب ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور استفسارات کے جوابات اس طرح ہیں۔

❶ کرنسی نوٹ اصطلاحی اور عرفی ثمن ہے۔

❷ بعض احکام میں یکسانیت ہے اور بعض میں فرق ''خلقی اور اصطلاحی ثمن میں فرق'' کے عنوان کے تحت اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ ہمارے عہد میں نوٹ، گو سونے سے مربوط ہے۔ مگر چونکہ شریعت کی نظر میں چاندی بھی ثمن ہے اور نوٹ کے نصاب میں چاندی کی قیمت کا اعتبار کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہے اور احکام زکوۃ میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ جس پہلو میں فقراء کا فائدہ ہو، اس کو اختیار کیا جائے اس لئے زکوۃ کی حد تک ان سکوں اور نوٹوں کے لئے اصل چاندی ہی ہوگی اور اتنی رقم کا مالک ہونے پر جس سے چاندی کا نصاب خرید کیا جائے۔ زکوۃ واجب ہو جائے گی۔

❸ اشیاء صرف کی قیمتوں کے اشاریہ سے نوٹ کو وابستہ کرنے میں ایک تو بڑی دقت ہے، دوسرے یہ اشاریہ محض ''تخمین'' پر مبنی ہوگا اور مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط سے اشاریہ مرتب کرنا پڑے گا حالانکہ مختلف افراد و اشخاص کی نسبت سے ان اشیاء صرف کے تناسب اور ان کی ضرورت میں فرق واقع ہوتا رہتا ہے۔

❺ ہاں یہ مناسب ہے کہ نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کر لی جائے۔

کچھ اور احکام

نوٹ سے متعلق اس بحث کی روشنی میں ہمارے زمانہ کے بعض اور احکام سے متعلق بھی تنقیح ہوتی ہے:

❶ نوٹ میں زکوۃ واجب ہوگی اور نوٹوں ہی کے ذریعہ ادا ہو جائیگی چاہے ابھی زکوۃ لینے والا اس کو استعمال میں لایا ہو یا نہ لایا ہو۔

❷ نوٹ میں تفاضل اور ربوا حرام ہوگا۔

۳ فلوس نافقہ کی طرح نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی ادھار خرید وفروخت درست ہوگی۔

۴ مختلف ممالک کے نوٹ اور سکوں کی حیثیت جب مستقل ثمن اور مستقل جنس کی ہوگئی تو اب ان کے باہمی تبادلہ میں کسی خاص قدر کی رعایت ضروری نہ ہوگی اگر حکومت کے مقررہ نرخ سے کم یا زیادہ میں ان کا باہم تبادلہ کیا جائے تو بھی درست ہوگا۔

"هذا ما عندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم"

دوسرے فقہی سمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمنار میں کرنسی نوٹ کے مسئلہ پر علماء اور ارباب افتاء کے اتفاق رائے سے جو تجاویز پاس ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

۱ کرنسی نوٹ سند وحوالہ نہیں ہے بلکہ ثمن ہے اور اسلامی شریعت کی نظر میں کرنسی نوٹ کی حیثیت زر اصطلاحی وقانونی ہے۔

۲ عصر حاضر میں نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں مکمل طور پر زر خلقی (سونا چاندی) کی جگہ لے لی ہے اور باہمی لین دین نوٹوں کے ذریعہ انجام پاتا ہے اس لئے کرنسی نوٹ بھی احکام میں ثمن حقیقی کے مشابہ ہے لہٰذا ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے کمی بیشی کے ساتھ نہ تو نقد جائز ہے نہ ادھار۔

۳ دوملکوں کی کرنسیاں دو اجناس ہیں اس لئے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے کمی وبیشی کے ساتھ حسب رضائے فریقین جائز ہے۔

۵ نوٹوں میں زکوٰۃ کا نصاب، چاندی کے نصاب کی قیمت کے مساوی ہوگا۔

۶ مؤخر مطالبات کے سلسلے میں کرنسی نوٹوں کی قوت خرید اور قدر و قیمت میں ہونے والے اتار چڑھاؤ کا احکام شرعیہ میں اعتبار کیا جائے یا نہیں اس سلسلہ میں شرکاء سمینار کے درمیان دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ کمیٹی کی رائے میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ آئندہ مزید غور وفکر کے بعد کیا جائے گا۔

۷ اس اجلاس کا احساس ہے کہ مہر کی سونے اور چاندی کے ذریعہ تعیین عمل میں آئے تاکہ پوری طرح عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے اور سکوں کی قوت خرید میں کمی کی وجہ سے ان کو نقصان نہ پہنچے۔

بینک انٹرسٹ، سودی قرض اور ہندوستان کی شرعی حیثیت

”بینک انٹرسٹ کا مسئلہ ہندوستان کی شرعی حیثیت سے منسلک ہے، چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے دوسرے سمینار منعقدہ ۸/ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں یہ تحریر لکھی گئی۔“

سوالات

قرآن وسنت میں ربوا کی حرمت جس شدت وقطعیت کے ساتھ بیان کی گئی ہے وہ اہل علم پر مخفی نہیں، دوسری طرف موجودہ ربوا کے بینکنگ نظام نے ایسی صورت حال پیدا کردی ہے کہ سماج کے اکثر افراد خصوصاً اعلیٰ اور متوسط طبقہ کا بینکوں سے برابر واسطہ پڑتا ہے بینکوں سے معاملات پڑنے کی وجہ سے ربوا کے بارے میں مختلف قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کے بارے میں عصر حاضر کے بابصیرت فقہاء اور ارباب افتاء کا اجتماعی فیصلہ امت مسلمہ کے سامنے آنا چاہئے، اسی طرح حکومت ترقیاتی اسکیموں کے تحت قرضے تقسیم کرتی ہے، اور ان قرضوں پر کچھ سود بھی وصول کرتی ہے، ان ترقیاتی قرضوں کے بارے میں جو فقہی سوالات ابھرتے ہیں وہ بھی اصلاً ربوا ہی کے مسئلہ سے مربوط ہیں۔ اسی نوعیت کے بہت سے مسائل اس بات کے متقاضی ہیں کہ ربوا کے بارے میں چند اصولی باتیں طے کرکے اہم سوالات کے شرعی جوابات دیئے جائیں۔ اس پس منظر میں مندرجہ ذیل سوالات وتنقیحات جواب وتحقیق کے لئے پیش خدمت ہیں۔ اگر آپ کی نظر میں کوئی اہم سوال یا تنقیح رہ گئی ہو تو اسے بھی شامل کرلیں۔

❶ ......ربوا کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور اس کا دائرہ کیا ہے؟

❷ ......کیا دارالحرب میں سودی معاملات، حقیقت قرار نہیں دیئے جاسکتے اس وجہ سے کہ اموال اہل حرب معصوم اور قابل ضمان نہیں، اور سود کے تحقق کے لئے بدلین کا معصوم ومتقوم ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے حقیقۃً ربوا کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔ اگرچہ وہ معاملات صورۃً سودی معاملات ہوں؟

۳ ...... دار الحرب اور دار الاسلام کی تعریف کیا ہے اور شرطیں کیا ہیں، اور کیا موجودہ حالات میں "دار" کا حصر دار الاسلام اور دار الحرب میں درست ہے کیا ہندوستان جیسا ملک (جہاں ایک دستوری حکومت، تمام شہریوں کے مساوی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے، اور قانونی و دستوری نقطۂ نظر سے بلاتفریق مذہب و زبان و علاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے وسائل آمدنی سے منتفع ہونے کا مساوی حق ہے) دار الحرب ہے؟ اگر دار الاسلام اور دار الحرب کے علاوہ "دار" کی کوئی تیسری قسم ہے تو وہ کیا ہے اور اس کی شرطیں کیا کیا ہیں؟

۴ ......بینکوں میں جمع شدہ رقوم پر جو سود ملتا ہے اس کا بینکوں سے لینا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے اور لینے کے بعد اسے کس مصرف میں خرچ کیا جائے کیا سرکاری بینکوں اور غیر سرکاری بینکوں سے سود لینے کے حکم میں کوئی فرق ہے؟

۵ ..... کیا سود لینے اور دینے کے حکم میں کوئی فرق کیا جاسکتا ہے، اور کیا غیر اسلامی ملک میں واقعی کچھ ایسی مجبوریاں ہوسکتی ہیں جن کی بنیاد پر سود دینا جائز ہو؟

۶ ...... کیا سودی قرضے لینے کی کسی حال میں شرعاً گنجائش ہے؟ کن حالات اور کن مجبوریوں کے تحت مسلمان کے لئے سودی قرض لینا جائز ہوسکتا ہے؟

۷ ...... حکومت ترقیاتی اسکیموں، مکانات کی تعمیر، تجارت کی ترقی، صنعت و حرفت کی ہمت افزائی نیز بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرنے کے لئے جو سودی قرض تقسیم کرتی ہے اس کا لینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم عام سودی قرضوں کی طرح ہے یا اس سے کچھ مختلف ہے؟

کیا اس بنیاد پر حکومت کے سودی قرضوں کا لینا جائز قرار پاسکتا ہے کہ حکومت ہند ترقیاتی قرضوں کے لئے جو رقم مختص کرتی ہے وہ اس کی مختلف ذرائع سے ہونے والی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور جمہوری حکومت کے خزانۂ عامہ کی مالک اس ملک کے شہریوں کی مجموعی اکائی ہوتی ہے، اس خزانۂ عامہ میں سے جو رقم ترقیاتی اسکیموں کے لئے مختص کی گئی ہے اس سے انتفاع کا حق عام ہندوستانی شہریوں کی طرح مسلمانوں کو بھی حاصل ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس حق کی تحصیل کے لئے جب آگے بڑھتا ہے تو ان قرضوں پر سود عائد کرنے کی پالیسی آڑے آتی ہے۔ لہٰذا جس طرح اپنا حق وصول کرنے کے لئے بہت سے فقہاء نے رشوت دینے کو جائز کہا ہے اسی طرح یہاں حق وصول کرنے کے لئے مجبوراً سود دینے کی اجازت کیوں نہ دی جائے؟

۸ ...... اگر حکومت کسی قرض پر کوئی چھوٹ بھی دیتی ہو اور اس پر سود بھی عائد کرتی ہو تو اگر چھوٹ کا تناسب سود کے مساوی ہے تو کیا اس قرض لینے کو شرعاً جائز کہا جائے گا؟

❾ ...... غیر ممالک سے تجارت کی صورت میں بسا اوقات سود ادا کئے بغیر چارہ نہیں۔ مال کی روانگی کے دن سے ہی سود لگا دیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر کوئی تاجر دیگر ممالک کو مال برآمد کرے تو بین الاقوامی تجارتی ضوابط کے تحت اسے سود ملتا ہے درآمد برآمد کی اس تجارت میں سود سے نجات مشکل ہے۔ ان صورتوں کے بارے میں حکم شرعی کیا ہے؟

❿ ...... بینک دو طرح کے ہیں۔ ایسے بینک جن کے مالک اشخاص و افراد ہوتے ہیں اور دوسرے سرکاری بینک جو حکومت کی ملکیت ہے، کیا قرض لے کر سود ادا کرنے کے بارے میں دونوں قسموں کے بینکوں کے حکم میں کچھ فرق ہوگا۔

⓫ ...... کچھ افراد یا کمپنیاں سرمایہ کاری کرتی ہیں۔ یعنی صنعت و حرفت اور تجارت کے لئے سرمایہ فراہم کرتی ہیں اور اس پر سود لیتی ہیں، مثلاً کوئی شخص اگر ٹرک حاصل کر کے چلانا چاہتا ہے تو وہ اپنی پسند کا ٹرک خریدتا ہے سرمایہ کار اس کی قیمت ادا کرتا ہے اور قسط وار اپنا سرمایہ مع سود وصول کر لیتا ہے۔ سرکاری بینکوں سے سرمایہ حاصل کرنے میں ضابطہ کی خانہ پری طول عمل کا موجب ہوتی ہے، دوسری طرف رشوت دینی پڑتی ہے، تیسری طرف انکم ٹیکس وغیرہ کے مسائل ہوتے ہیں، ان سے بچنے کے لئے عام طور پر تاجر و صنعت کار پرائیویٹ سرمایہ کاروں سے معاملہ کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیا کسی مسلمان کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ ان پرائیویٹ سرمایہ کاروں سے اپنی صنعت و تجارت کی ترقی کے لئے سرمایہ حاصل کرے اور اس پر سود ادا کرے واضح رہے کہ یہ صورت حاجت و اضطرار کی نہیں ہے۔

مجاہد الاسلام قاسمی
(امین عام اسلامک فقہ اکاڈمی، ہند)

پہلے سوال کا جواب

ربوا کی حقیقت

ربوا کے لغوی معنی "اضافہ" کے ہیں، کتاب وسنت میں متعدد مواقع پر یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ربوا ایسے اضافہ کو کہتے ہیں جس کے مقابلہ میں معاملہ کے دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو "وفی الشرع عبارة عن فضل مالا يقابله عوض فی معاوضة مال بمال[1]" ابن اثیر کا بیان ہے "الاصل فيه الزيادة علىٰ اصل المال من غير عقد تبايع[2]" زیلعی کہتے ہیں۔ "هو فضل مال بلا عوض فی

[1] عنايه علىٰ هامش الفتح: ۱۴۷/۶ [2] النهايه: ۱۹۲/۲

معاوضة مال بمال[1]“، یہی تعریف کم وبیش دوسرے اہل علم نے بھی کی ہے۔ مگر اس تعریف میں ربوا کی ایک خاص نوع ہی کو ملحوظ رکھا گیا ہے ربا کی دو قسمیں ہیں، ربوا فضل، ربوا نساء۔

دو چیزیں جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان کا ذریعہ پیمائش بھی ایک ہی ہو، جس کو فقہاء احناف ”قدر“ سے تعبیر کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خرید وفروخت کے معاملہ میں ایک کی طرف سے نقد اور دوسرے کی طرف سے ادھار کا معاملہ درست نہیں، اس کو ”ربوٰ نسأ“ کہتے ہیں۔

ربا کی دوسری قسم ”ربا فضل“ ہے۔ عام طور پر فقہاء نے ربا کی جو تعریف کی ہے وہ اسی نوع کی ہے۔ یعنی فریقین میں سے ایک کی طرف سے ایسا اضافہ جس کے عوض دوسرے فریق کی طرف سے کچھ نہ ہو۔ اس ربا کی ایک صورت وہ تھی جو ایام جاہلیت میں مروج تھی، ایک شخص کسی سے قرض لیتا تھا، جب ادائیگی کا وقت آتا تو قرض دہندہ دریافت کرتا کہ ادا کرو گے یا اس پر سود ادا کرو گے۔ چنانچہ مقروض مزید مہلت حاصل کر کے سود دینے کو تیار ہوتا اور قرض دہندہ مان لیتا ”فكان الغريم يزيد في عدد المال ويصير الطالب عليه[2]“ لیکن سود کی اس مروجہ صورت کے سد باب کے لئے شریعت نے دو ہم جنس چیزوں کی نقد خرید وفروخت میں بھی طرفین کی جانب سے برابری کو ضروری قرار دیا اور کمی بیشی اور تفاضل کو حرام قرار دیا، اسی طرف آپ ﷺ نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا۔ ”لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني اخاف عليكم الربا.“[3]

سود کی اسی تعریف سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سود چاہے حاجاتی قرض پر لیا جائے یا تجارتی قرض پر، مروجہ اصطلاح کے مطابق دین استہلاکی ہو یا دین استثماری، وہ بہر صورت حرام ہے، کیونکہ حدیث اور فقہاء کی تصریحات سے سود کی جو تعریف اور حقیقت مستنبط ہوتی ہے، وہ ہر طرح کے ربا پر صادق آتی ہے۔ بعض حضرات کا یہ خیال کہ بینک وغیرہ جو لوگوں کی رقوم کو تجارتی اغراض کے لئے استعمال کرتا ہے، اس کی طرف سے ملنے والا نفع ”سود“ میں داخل نہیں، کیونکہ اس سے کسی غریب کا استحصال نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے اور اس کے چند وجوہ ہیں:

❶ ...... آپ ﷺ نے کسی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قرض پر نفع کے حصول کو ناجائز قرار دیا ہے ”كل قرض جرمنفعة فهوربا.“

❷ ...... شریعت میں سرمایہ کار کے لئے تجارت سے نفع اٹھانے کی ایک ہی صورت ”مضاربت“ کی شکل میں مقرر ہے، جس میں سرمایہ کار نفع ونقصان کی اساس پر شریک ہوتا ہے۔ سرمایہ کار اپنے لئے بہر طور نفع مقرر کر لے اس صورت کو شریعت جائز نہیں رکھتی، اسی لئے ”مخابرہ“ سے منع کیا گیا۔ ”مخابرہ“ یہ ہے کہ مالک زمین اپنی زمین کا

---

[1] تبيين الحقائق: ٨٥/٤ [2] الجامع لاحكام القرآن: ٣٤٨/٣، بداية المجتهد
[3] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ اعلام الموقعين: ١٥٥/٢، ط بيروت

شتکار کو کاشت کے لئے دے اور اپنے لئے ایک مخصوص مقدار اس پیداوار کی متعین کر لے، جس کی کاشت، وہ اس زمین میں کرے گا تجارتی قرض پر سود حاصل کرنے میں بھی بعینہٖ یہی قباحت ہے۔

۳ ...... یہ رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ قرآن کے زمانہ نزول میں سودخواری کی جو کیفیت پائی جاتی تھی آیت ربا میں صرف اسی صورت کی ممانعت تسلیم کی جائے گی۔ یہ فقہاء کے اس اصول مقررہ کے خلاف ہے کہ نصوص میں ہمیشہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس کے موقع ورود کا "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد" اگر قرآن وحدیث کے اوامر ونواہی میں اس عموم اور اطلاق پر عمل نہ کیا جائے تو دین بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا آج شراب اور مسکرات کی بعض ایسی انواع وجود میں آ چکی ہیں کہ نزول قرآن کے وقت ان کا وجود نہ تھا، قمار اور جوئے کی بعض ایسی صورتیں رواج پا گئی ہیں کہ پہلے ان کا تصور بھی نہ رہا ہوگا۔ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ اجنبی مرد وعورت کے مادۂ حیات کے اختلاط کی شکل میں "زنا" کی ایسی صورت پیدا ہوگئی ہے کہ ماضی میں کسی نے سوچا بھی نہ ہوگا تو کیا ان تمام معاملات میں اسی اصل کا انطباق کیا جائے گا۔

۴ ...... یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ تجارتی قرضوں کا اس زمانہ میں رواج ہی نہیں تھا ایسے قرضوں کا رواج تو تھا ہی اور بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام جاہلیت میں بعض قبائل تجارتی اغراض کے لئے سودی قرض بھی حاصل کرتے تھے۔ پس ان حالات میں ربا کی حرمت سے متعلق آیات وروایات کا اطلاق اور تجارتی وغیر تجارتی قرضوں میں کسی طرح کی تفریق سے گریز اس بات کا ثبوت ہے کہ ممانعت کا یہ حکم تجارتی قرضوں کو بھی شامل ہے۔[1]

۵ ...... حکم کی بنیاد حکمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ "علت" اور معاملہ کی ظاہری صورت پر ہوتی ہے۔ پس ربا کی تعریف جس معاملہ پر صادق آتی ہے وہ بہر حال ربا کہلائے گی خواہ اس میں کسی غریب کا استحصال ہو یا نہیں، یہی وجہ ہے کہ ظاہری شکل تبدیل ہو جانے کی وجہ سے آپ ﷺ نے بعض معاملات کو سود میں شامل نہیں قرار دیا، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ خیبر کے بعض حضرات ایک صاع عمدہ کھجور دو اور تین صاع معمولی کھجور دے کر حاصل کیا کرتے تھے۔ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور ارشاد ہوا کہ پہلے ان معمولی کھجوروں کو درہم کے ذریعہ فروخت کر لو اور پھر ان دراہم کے ذریعہ اس عمدہ کھجور کو خرید لو۔[2]

---

[1] مولانا مودودی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب "سود" میں اور مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم میں تفصیل سے ان روایات کی تخریج کی ہے، ملاحظہ ہو کتاب مذکور: ۱/۵۶۱۔۵۷۴

[2] صحیح مسلم: ج۲، باب بيع الطعام مثلاً بمثل.

❻ ...... ''تجارتی قرض'' کے متعلق یہ کہنا کہ اس میں استحصال نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے تاجر کو اس سرمایہ کے استعمال میں نقصان ہوسکتا ہے، نہ نفع نہ نقصان کی صورت بھی پیش آ سکتی ہے، یا جو تناسب نفع کا مقرر کر دیا ہے، عین ممکن ہے کہ خود اس کی اتنی آمدنی نہ ہوسکے، ان تمام صورتوں میں قرض دہندہ بہر طور نفع وصول کرلے گا اور اس طرح یقیناً قرض گیرندوں کا استحصال ہوگا۔

پس ربا ایسی متعین قدر زائد کا نام ہے جس کے مقابلہ معاملہ کے دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہوخواہ یہ قرض تجارتی اغراض کے لئے دیا گیا ہو یا وقتی ضروریات و حاجات کے لئے، اسی طرح ایسی تمام شکلیں جن میں قرض سے مالی نفع حاصل کیا جائے گو تعبیر بدل دی جائے ''ربا'' ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے فقہاء نے مال رہن سے استفادہ کو حرام قرار دیا، اور رہن سے استفادہ اور قرض گیرندہ کے استحصال کی ایک خاص صورت جس کو ''بیع بالوفاء'' سے موسوم کیا جاتا تھا، فقہاء نے اس سے منع فرما دیا اور اس کو ''رہن'' کے حکم میں رکھا۔[1]

دوسرے سوال کا جواب

دارُالحرب میں سود

اب ہمیں دارالحرب میں سود کے جواز وعدم جواز کے مسئلہ پر آنا چاہئے، اس میں اختلاف نہیں کہ دارالحرب سے جو لوگ مستامن کی حیثیت سے عارضی طور پر دارالاسلام میں آئیں ان سے سود لینا درست نہیں البتہ دارالاسلام سے جو مسلمان عارضی امان حاصل کر کے دارالحرب جائیں وہ وہاں کے حربیوں سے سود لے سکتے ہیں۔[2]

''ولو أسلم الحربی فی دارالحرب ولم یھا جرالینا فکذ لك الحکم عندابی حنیفة.''[3]

یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے ہے۔[4] جمہور فقہاء اس صورت میں بھی سود کو حرام قرار دیتے ہیں۔ یہی رائے احناف میں قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے۔[5] اور اسی کے قائل امام مالک[6] وشافعی[7] اور احمد[8] رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ میں ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے جواز کے قائل نظر

[1] ردالمحتار: ۳٤٦/٤   [2] السیرا لکبیر: ٤/٤٩٣ افقرہ: ۲۹۱۹ گو وہ حربی مسلمان ہی کیوں نہ ہوں۔

[3] تبیین الحقائق: ۹۷/٤   [4] شرح النقایہ: ۵۹/۲

[5] وقال ابو یوسف لایجوزفی دارالحرب الامایجوزله فی دارالاسلام (بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷)

[6] المدونہ: ۲۷۹/۳   [7] المجموع شرح مھذب ۳۹۱/۹   [8] المغنی ٤۷/٤

آتے ہیں اور حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں[1]۔

مجوزین کے دلائل

جو لوگ جواز کے قائل ہیں، ان میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے السیر الکبیر میں[2]، کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بدائع الصنائع[3] میں اور سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مبسوط[4] میں وضاحت سے اپنے دلائل پیش کئے ہیں، ان دلائل کا حاصل یہ ہے:

❶ مکحول نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً نقل کیا ہے۔ "لاربا بین المسلم والحربی فی دارالحرب." (دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہوتا) ...... یہ روایت گو مرسل ہے اور مرسل روایات کی حجیت اور مقبولیت محدثین کے درمیان متفق علیہ نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ثقہ (جو خود بھی ثقہ ہی کی روایت کو قبول کرتا ہو) کی مرسل معتبر ہے[5]۔

❷ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ غزوۂ بدر یا کم از کم فتح خیبر سے پہلے ہی مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے، مگر آپ نے ہجرت نہیں فرمائی، پھر ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا۔

"ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعهٗ ربا عبّاس بن عبدالمطلب فانه موضوع كله."[6]

تَرجَمَہ: "جاہلیت کا ربا ختم کیا جاتا ہے اور پہلا ربا جو میں ختم کرتا ہوں وہ عباس بن عبدالمطلب کا ہے کہ وہ کل کا کل ختم کیا جاتا ہے۔"

گویا حجۃ الوداع کے واقعہ تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سودی کاروبار پر امتناع عائد نہیں فرمایا یہ اس لئے کہ مکہ دارالحرب تھا اور دارالحرب کے حربیوں سے سود لینا جائز تھا۔

❸ حربی کا مال معصوم اور قابل احترام نہیں اور حرمت مال معصوم کے لینے کی ہے، اس لئے حربی سے سود لینا جائز ہے۔

مانعین کے دلائل

❶ جو لوگ دارالحرب میں بھی سود کو حرام قرار دیتے ہیں، ان کی سب سے بڑی دلیل قرآن وحدیث کی وہ تاکیدات ہیں، جو مطلقاً سود کو حرام قرار دیتی ہیں، اور مسلمان وکافر اور دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان کوئی

---

[1] مقدمات ابن رشد مع المدونہ: ۳/۲۸، ۳۸ [2] السیر الکبیر: ۴/۱۲، ۱۴۱ [3] بدائع الصنائع: ۷/۱۳۲
[4] المبسوط: ۱۰/۹۵ [5] دیکھئے: اصول السرخسی: ۱/۳۶۰ [6] ابوداؤد: ۱/۲۶۳، کتاب البیوع

فرق نہیں کرتیں کہ جس طرح شراب نوشی اور زنا کی حرمت کی نصوص مطلق ہیں اور وہ بلاتفریق دارالاسلام اور دارالحرب میں یکساں حرام ہیں، اسی طرح سود کی حرمت کا حکم بھی عام اور مطلق ہونا چاہئے۔

❷ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آئے تو جس طرح اس کے مال کو اس عہد کی وجہ سے معصوم تسلیم کیا جاتا ہے اور اس سے سود حاصل کرنا جائز نہیں، اسی طرح جب مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو تو اس عہد کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا مال معصوم اور محفوظ ہو جائے گا۔

❸ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مشہور واقعہ کے مطابق قمار کے ذریعہ اونٹ حاصل کئے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اونٹ لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ کر دینے کا حکم فرمایا۔

"واخذ الحظن فجاء به الیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم قال تصدق به[1]"

❹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے کشتی کی۔ ہار جیت میں بکریوں کی شرط لگائی تھی، جب آپ نے تین بار شکست دے دی اور بکریاں آپ کو دے دی گئیں تو آپ نے واپس فرما دیں "فرد رسول الله صلی الله علیه وسلم الغنم علیه."[2]

دلائل جواز پر ایک نظر

❶ جہاں تک مکحول کی روایت ہے تو اکثر اہل علم اور اہل فن نے اس کو قابل استدلال نہیں تسلیم کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے۔ "هذا حدیث لیس لهٔ ثبات لا حجة فیه[3]"، خود عینی کہتے ہیں "هذا حدیث غریب لیس له اصل سند[4]"

ابن قدامہ لکھتے ہیں۔ "لم یردفی صحیح ولافی مسند ولاکتاب موثوق به[5]"

مرسل بے شک معتبر ہے لیکن قرآن مجید کی صریح آیت، کثرت سے صحیح وصریح روایات اور دین کے اصول مسلمہ کے خلاف محض ایک مرسل روایت جس کا قابل استدلال ہونا بھی اہل فن کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہے کیونکر راجح اور معتبر ہو سکتی ہے؟ اس لئے حق یہی ہے کہ اتنے واضح اور قوی دلائل پر اس حدیث کو ترجیح دینا مشکل ہے۔ یہ تو اس روایت کے ذریعہ ثبوت کا حال ہے، ربا کی حلت پر اس حدیث کی دلالت بھی قطعی اور صریح نہیں ہے، احناف کا استدلال اس امر پر موقوف ہے کہ روایت میں "لا" کو "نفی" کے معنی میں لیا جائے اور یہ مفہوم سمجھا جائے کہ مسلم اور حربی کے درمیان ربا ہوتا ہی نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کو "نہی" اور ممانعت کے معنی میں لیا جائے تو معنی یوں ہوں گے کہ: "ربا مسلم اور حربی کے درمیان بھی ممنوع ہے" اسی کو امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا

[1] السیرا لکبیر: ٤/١٤١١ [2] حوالہ سابقہ: ٤/١٤١٢ [3] شرح النقایه: ٢/٥٩
[4] النهایه علی الهدایه: ٣/٦٥ [5] المغنی: ٤/٤٧

ہے کہ اس حدیث کے معنی ہیں۔ "لایباح الربافی دارالحرب"[1]۔ (دارالحرب میں ربا جائز نہیں) ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر خود قرآن مجید کے طریق تعبیر سے استدلال کیا ہے کہ قرآن نے ﴿فلا رفث ولافسوق ولا جدال فی الحج[2]﴾ میں "لا" کو اسی نہی اور ممانعت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے[3] پس اگر اس مفہوم اور توضیح کو قبول کرلیا جائے تو یہ حدیث بھی جمہور کے حق میں ہے۔

❷ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ والے واقعہ سے استدلال بھی صحیح نظر نہیں آتا، مختلف اہل علم نے اس استدلال کا رد کیا ہے۔ ڈاکٹر نزیہ حماد (جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ) نے ان سب کو جمع کردیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

(الف) ممکن ہے کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو خصوصی طور پر اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً کسی مسلمان کے لئے عام حالات میں اظہار شرک اور اعلان کفر کی اجازت نہیں لیکن حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو مکہ میں خصوصی طور پر اس کی اجازت مرحمت فرمائی گئی، ظاہر ہے کہ سود کا لینا اظہار شرک سے کمتر ہے اس لئے اگر سود لینے کی اجازت ہو تو قطعاً عجیب نہیں۔

(ب) ہوسکتا ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا اعلان اس باقی ماندہ سود سے متعلق ہو جو حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے قبول اسلام سے پہلے کا ہو، کیونکہ قبول اسلام کے بعد بھی حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے سودی معاملہ جاری رکھنے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اور اگر قبول اسلام کے بعد بھی انہوں نے کاروبار جاری رکھا ہے تو عین ممکن ہے کہ ایسا لاعلمی اور ناواقفیت کی وجہ سے ہوا ہو، اس لئے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حجۃ الوداع کے موقع سے اس کو نافذ فرمایا ہے۔ یہ توجیہ امام سبکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کی ہے۔

(ج) ایام جاہلیت میں سود کی جو صورت رائج تھی وہ "سودی قرض" کی تھی، ادھار اور قرض کے معاملات میں ہی سود لیا جاتا تھا، اسلام نے نقد معاملات میں بھی بہ شرطیکہ معاملہ دو ہم جنس اشیاء کے درمیان ہو سود اور کمی بیشی کو حرام قرار دیا، جس کو "ربا فضل" کہا جاتا ہے، ممکن ہے کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ "ربا فضل" کو جائز سمجھتے رہے ہوں، اس لئے حرمت کا حکم نازل ہونے کے بعد "ربا نسیہ" کو چھوڑ دیا ہو لیکن "ربا فضل" پر عامل رہے ہوں، اسی پس منظر میں حجۃ الوداع کے موقع سے آپ نے اس طرح کا اعلان فرمایا ہوگا۔

(د) ۹ھ میں آیت قرآنی ﴿یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللّٰہ وذروا مابقی من الربا ان کنتم مؤمنین﴾۔ کے نزول تک سود کی قطعی حرمت کا حکم نہیں ہوا تھا۔ اس کا اندازہ دو واقعات سے کیا جاسکتا ہے...... بنو ثقیف نے قبول اسلام کے وقت یہ شرط رکھی کہ وفد بنوثقیف کی واپسی کے ایک ماہ بعد تک ان کو بتان باطل رکھنے

[1] المجموع شرح المہذب: ۳۹۲/۹ [2] بقرہ: ۱۹۷ [3] بقرہ: ۲۷۸ ...... ۲۷۹

کی اجازت دی جائے۔ آپ نے اس کو رد فرما دیا انہوں نے نماز معاف کرانی چاہی آپ نے اس کو بھی قبول نہیں کیا، لیکن انہوں نے شرط لگائی کہ لوگوں کے ذمہ ان کی جو سودی رقوم باقی ہیں ان کو اس کے وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ آپ نے ان کی اس شرط کو منظور کر لیا۔

اسی طرح فتح مکہ کے بعد جب حضرت عتاب بن اسید رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مکہ کا گورنر مقرر فرمایا تو ان کے سامنے یہ معاملہ آیا کہ بنوعمرو بن عمیر بن عوف کی سودی رقوم بنو مغیرہ کے ذمہ باقی تھیں۔ چنانچہ اول الذکر نے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا اور بنو مغیرہ نے جو کہ اب مسلمان ہو چکے تھے، ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ حضرت عتاب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو اس قضیہ کی بابت خط لکھا، اسی موقع سے یہ آیت نازل ہوئی:

﴿یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللّٰہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّٰہ و رسولہ وان تبتم فلکم رءوس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون﴾ [1]

ترجمہ: ”اے اہل ایمان! خدا سے ڈرو اور باقی ماندہ سود سے باز آ جاؤ، اگر تم واقعی اہل ایمان ہو، اگر ایسا نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کو تیار ہو جاؤ، ہاں، البتہ اگر تائب ہو جاؤ تو تم کو اصل سرمایہ واپس لینے کا حق ہے تاکہ نہ تم ظلم کرو اور نہ خود ظلم کا شکار ہو۔“

پس اگر حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حجۃ الوداع سے پہلے سود کا کاروبار جاری رکھا تو اس بنیاد پر نہیں کہ دار الحرب میں حربیوں سے سود لینا جائز ہے بلکہ اس وقت تک سود کی حرمت کو قطعیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ خود ڈاکٹر نزیہ نے اسی توجیہ کو بہتر سمجھا ہے اور اس کے مختلف وجوہ پیش کئے ہیں۔[2]

ان تاویلات کو قبول کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ حجۃ الوداع کے واقعہ تک سود لیا کرتے تھے تو پھر یہ واقعہ خود احناف کی رائے کے لئے بھی مفید نہ ہوگا کیونکہ رمضان ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد مکہ دار الاسلام بن چکا تھا، تو گویا حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے دار الاسلام بننے کے بعد بھی سودی کاروبار جاری رکھا، حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہے۔

❸ جہاں تک حربی کے مال کے معصوم ہونے کی بات ہے تو خود فقہاء احناف ”عہد“ اور ”امان“ کو منجملہ اسباب عصمت کے تسلیم کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ دار الاسلام میں امان لے کر آنے والے حربی ”مستامن“ سے بھی سود لینا جائز نہیں۔ پس دار الحرب میں امان لے کر جانے والے مسلمان کا چونکہ دار الحرب کے تمام باشندوں سے

---

[1] المغنی: ۴/۴۷ [2] احکام التعامل بالربا بین المسلمین وغیرا لمسلمین: ۲۸، ۳۱

بحیثیت اجتماعی "عہد" ہو چکا ہے اس لئے اس کے حق میں ان کے مال کو بھی معصوم ہونا چاہئے۔
ان کے علاوہ شراب وخنزیر کی فروخت کی اجازت، سود کی اجازت اور دوسرے عقود فاسدہ کی اجازت سے اس بات کا قوی احتمال ہے کہ حدود شرعیہ کی حرمت وشناعت کا جو تصور مسلمانوں میں ہے یا ہونا چاہئے، بتدریج وہ ختم ہوتا جائے، اور یہ اتنا بڑا مفسدہ ہے کہ تنہا اس کی حرمت کے لئے کافی ہے اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے پر بھی فتویٰ دیا جاتا ہے۔

تیسرے سوال کا جواب

دارالحرب کسے کہتے ہیں؟

یہ بات اہل علم کے لئے محتاج اظہار نہیں کہ "دارالاسلام" اور دارالحرب کی اصطلاح خالص فقہی اصطلاح ہے، کتاب اللہ اور حدیث صحیح میں صراحت کے ساتھ یہ اصطلاحات ذکر نہیں کی گئی ہیں، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ائمہ مجتہدین کے یہاں بھی عام طور پر حدود و قیود کے ساتھ ان اصطلاحات پر بحث نہیں کی گئی ہے۔ ان کی تحریروں سے محض یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جن ممالک پر مسلمانوں کو سیاسی بالادستی حاصل تھی، ان کو فقہاء "دارالاسلام" یا "دارنا" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن ممالک پر اہل کفر کا اقتدار تھا ان کو کہیں "دارالکفر" اور کہیں "دارالحرب" کہہ دیتے ہیں، اس عہد میں نظامہائے حکومت میں وہ تنوع غالباً نہیں تھا جواب ہے۔ آج مختلف ممالک میں مذہبی اقلیت ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کی مذہبی اور سیاسی پوزیشن میں جو تفاوت ہے اور فوجی وعسکری طاقت کے عالمی توازن میں عالم اسلام کا جو تنزل ہم نگاہ حسرت سے دیکھ رہے ہیں، اس زمانہ کے فقہاء ان سے دوچار نہیں تھے، اس لئے دارالاسلام اور دارالحرب ایسی زندہ حقیقتیں تھیں کہ منطقی تحدید اور اصطلاحی تعریف کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

بعد کے فقہاء نے البتہ ان اصطلاحات پر بحث کی ہے اور متاخرین میں بھی شاید احناف ہی ہیں جن کی تحریروں میں اس موضوع پر خاص توجہ کی گئی ہے کہ مسائل عصر سے اعتناء اور بدلتے ہوئے حالات واقدار پر احکام شرعیہ کی تطبیق اور اس میں دقیق النظری، وسیع المشربی اور اعتدال وتوازن احناف کا وہ وصف ہے کہ کم فقہاء اس میں ان کی ہمسری کا دعویٰ کرسکتے ہیں۔ غالباً صاحب کافی اور سرخسی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے بعد پوری وضاحت وتفصیل کے ساتھ اس پر سب سے پہلے چھٹی صدی ہجری کے مشہور عالم ملک العلماء علاء الدین کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ (م ۵۸۷ھ) نے گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں، ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کوئی

اختلاف نہیں کہ جس مملکت میں احکام اسلامی کو غلبہ وظہور حاصل ہو جائے وہ دارالاسلام ہے۔ "لا خلاف بین اصحابنا فی ان دارالکفر تصیر دارالاسلام بظهور احکام الاسلام فیها."[1]

البتہ "دارالاسلام" "دارالکفر" کب بن جاتا ہے اس میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور صاحبین کی رائیں مختلف ہیں۔

"واختلفوافی دارالاسلام أنها بماذا تصیر دارالکفر قال أبوحنیفة إنها لاتصیر دارالکفر الابثلاث شرائط أحدها ظهور أحکام الکفر فیها والثانی أن تکون متاخمة لدارالکفر والثالث أن لایبقی فیها مسلم ولاذمی آمنابامان الاول وهو أمان المسلمین وقال أبو یوسف و محمد إنها تصیر دارالکفر بظهور أحکام الکفر فیها."[2]

تَرْجَمَہ: "دارالاسلام میں کہ وہ کب دارالکفر بنے گا، فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تین شرطوں سے دارالکفر بنے گا، ایک احکام کفر کا غلبہ، دوسرے دارالکفر سے اتصال، تیسرے کوئی مسلمان یا ذمی مسلمانوں کے سابقہ امان کی وجہ سے مامون نہ رہ سکے، قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا کہ محض احکام کفر کے غلبہ سے دارالاسلام دارالکفر بن جائے گا۔"

بعد کے فقہاء عام طور پر الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ اسی کو نقل کرتے گئے ہیں، عالمگیری میں مزید توضیح کی گئی، ہے کہ عملی طور پر دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں!

(۱) اہل کفر مملکت اسلامی کے کسی حصہ پر قابض ہو جائیں (۲) کسی شہر، کسی علاقہ کے لوگ (العیاذ باللہ) مرتد ہو جائیں اور قوانین کفر جاری کر دیں۔ (۳) یا حکومت اسلامی کی بالادستی کو قبول کر کے اسلامی مملکت میں رہنے والی غیر مسلم آبادی عہد شکنی کرے اور کسی حصہ پر غلبہ حاصل کر لے[3] ...... کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور صاحبین رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی دلیل بھی پیش کی ہے، صاحبین رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی دلیل یہ ہے کہ دار کی نسبت اسلام کی طرف اسی وقت درست ہوسکتی ہے جب کہ وہاں اسلام کا غلبہ ہو جیسے کہ جنت کو دارالسلام (جائے سلامتی) اور دوزخ کو دارالبوار (جائے تباہی) سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لئے غلبہ وظہور ہی تنہا وہ سبب ہے جس کو "دارالاسلام" اور "دارالکفر" کی اساس قرار دیا جانا چاہئے۔ امام صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر کی اس نسبت کا مقصود بعینہٖ اسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ امن وخوف ہے، پس جہاں

[1] بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷ [2] بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷ [3] هندیه: ۲۳۲/۲

مسلمانوں کو مامون رہنے کے لئے نئی شہریت اور امن کی ضرورت ہو اور جو مملکت اسلامی سے متصل نہ ہو کہ مظلوم مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے وہ مداخلت کر سکے، ایسی صورت میں وہ دارالکفر بن جائے گا[1] ...... یہاں یہ پہلو قابل لحاظ ہے کہ گویا کاسانی کی تشریح کے مطابق جس ملک میں مسلمانوں کو امن حاصل ہو وہ دارالحرب نہیں ہے، فرماتے ہیں:

"ومعناه ان الامان ان كان للمسلمين فيها على الاطلاق والخوف للكفرة على الاطلاق فهي دارالاسلام وان كان دارالامان فيهاللكفرة علىٰ الاطلاق فهي دارالكفر."[2]

ترجمہ: "مسلمانوں کو علی الاطلاق امن حاصل ہو اور کافروں کو خوف تو دارالاسلام ہے۔ اور ان کافروں کو علی الاطلاق امن اور مسلمانوں کو خوف ہو تو دارالکفر ہے۔"

تاہم عالمگیری اور شامی وغیرہ میں اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو قرین قیاس قرار دیا گیا ہے[3] ...... میرا خیال ہے کہ اگر واقعی اصحاب مذہب سے ان اصطلاحات کے بارے میں صراحت اور اختلاف منقول ہو، تو عجب نہیں کہ یہ اختلاف "اختلاف برہان" کے بجائے "تغیر زمان" کا نتیجہ ہو، اس کا اندازہ اس شرط سے ہوتا ہے جو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لگائی ہے کہ دارالحرب ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ "دارالاسلام" سے اس کا اتصال نہ ہو، گو کہ حضرۃ الامام کے عہد میں مملکت اسلامی کی دفاعی بالادستی اور عسکری قوت کے تحت یہ بات ناقابل تصور تھی کہ ایک مملکت کافرہ جو اس کے پڑوس میں ہو، خودسری کا ثبوت دے، اس لئے وہ ایسی غیر اسلامی مملکتوں کو بھی دارالحرب کے زمرہ میں نہیں رکھتے ہیں، جب کہ صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے زمانہ میں خلافت اسلامی کی یہ پوزیشن باقی نہ رہی ہوگی، یا ایسے آثار پیدا ہوگئے ہوں گے جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہوں گے کہ آئندہ یہ صورت حال باقی نہ رہ سکے گی اس لئے انہوں نے احکام اسلامی اور احکام کفر کے اجراء و غلبہ کو بنیاد بنایا ہوگا۔

اس کو اس سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ فقہاء متاخرین نے جو عام طور پر صاحبین کے ہم خیال ہونے کے باوجود بعض ایسے خطوط کو جہاں احکام کفر جاری و ساری تھے، اس بناء پر بالقوہ دارالاسلام کے حکم میں رکھا ہے کہ مملکت اسلامی کی سرحدیں ان کو اس طرح گھیرے ہوئے تھیں کہ کسی وقت بھی دارالاسلام سے اس کا الحاق و انضمام عمل میں آسکتا تھا شامی کا بیان ہے:

"وبهذا ظهران مافي الشام من جبل تيم الله المسمىٰ بجبل الدروزوبعض

[1] بدائع الصنائع: ۱۳۱/۷ [2] ایضاً [3] هنديه: ۲۳۲/۲، ردالمحتار: ۲۵۲/۳

البلا دالتا بعة له كلها دارالاسلام لانهاوان كانت لها حكام دروز اونصارىٰ ولهم قضاة علىٰ دينهم وبعضهم يعلنون بشتم الاسلام والمسلمين لكنهم تحت حكم ولاة أمورنا وبلادالاسلام محيطة ببلادهم من كل جانب واذا أرادولى الأمر تنفيذ احكامنا فيهم نفذ ها“[1]

ترجمہ: ”اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شام میں جو جبل تیم اللہ، جبل دروز اور اس کے تابع بعض شہر ہیں، دارالاسلام ہیں، کیونکہ گو وہاں دروز حکام ہیں یا نصاریٰ ہیں، ان کے مذاہب پر فیصلہ کرنے والے ان کے قضاۃ بھی ہیں، اور بعضے علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں پر سب وشتم کرتے ہیں لیکن وہ ہمارے امراء کے تحت رہتے ہیں اور اسلامی شہر ہر طرف سے ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں، اور جب بھی ولی امر ان پر ہمارے احکام نافذ کرنا چاہے نافذ کرسکتا ہے۔“

اس سے اس شبہ کا ازالہ بھی ہوجاتا ہے کہ موجودہ مسلم ممالک۔ جہاں عموماً احکام اسلامی نافذ نہیں ہیں۔ کیوں کر دارالاسلام کہلا سکتے ہیں؟ کہ گو یہاں احکام اسلامی نافذ نہیں ہیں، لیکن سربراہ مملکت کے لئے ایسا کرنا ممکن ہے اس لئے بالقوہ یہ دارالاسلام ہی متصور ہوگا۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نقطۂ نظر کے بارے میں یہ بات پیش نظر رکھی جانی چاہئے کہ ان کے نزدیک احکام کفر کے اجراء وظہور کا مطلب یہ ہے کہ کلیۃً احکام کفر ہی نافذ ہوں، اگر احکام اسلامی بھی نافذ ہوں اور احکام کفر بھی، تو پھر یہ دارالحرب نہ ہوں گے۔ ”لو أجريت أحكام المسلمين و أحكام أهل الشرك لاتكون دارحرب[2]“۔ اور احکام اسلام سے کس نوع کے احکام مراد ہیں؟ اس کا اندازہ درمختار کی اس صراحت سے ہوتا ہے، کہ جمعہ وعیدین وغیرہ کی اجازت اور ادائیگی بھی احکام اسلام کے اجراء کی علامت ہے۔ ”ودارالحرب تصير دارالاسلام باجراء احكام اهل الاسلام فيها كجمعة وعيد[3]“۔ گویا مذہبی عبادات کی علانیہ انجام دہی کا حق بھی منجملہ ”اجراء احکام اسلام“ کے ہے۔

دارالکفر پر بحث کے دو گوشے

اب اس امر پر غور کرنا چاہئے کہ آیا ”دار“ کی یہ تقسیم فقہاء نے اپنے زمانہ وحالات کے لحاظ سے کی ہے یا یہ قطعی تقسیم ہے۔ اس کے لئے دارالکفر پر دو پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک اس کی خارجہ پالیسی اور مملکت اسلامی سے اس کے تعلقات کی نوعیت، دوسرے اندرون ملک اقلیت اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا

[1] ردالمحتار: ۲۵۳/۳ [2] ردالمحتار: ۲۵۳/۳ [3] درمختار على هامش الرد: ۲۵۳/۳

سلوک، فقہاء نے جس زمانہ میں ان اصطلاحات پر بحث کی تھی، اس زمانہ میں مسلمان غیر مسلم ملکوں کے شہری بن کر بہت کم رہتے تھے، اور وہ ہجرت کر کے دارالاسلام منتقل ہو جاتے تھے، اس زمانہ میں نہ آج کی طرح قومیت کے فتنہ نے عالم اسلام میں سرایت کیا تھا، جس نے ایک مسلم ملک کا دروازہ دوسرے ملک کے مسلمانوں کے لئے بند کر دیا ہے، اور نہ وہ قانونی الجھنیں تھیں جو اس زمانہ میں تارکین وطن کو پیش آتی ہیں۔ دارالکفر میں مسلمانوں کا سفر عموماً تجارتی اغراض کے لئے ہوا کرتا تھا، یہی وجہ ہے کہ سبھی کتب فقہ میں دارالحرب میں جانے والے مسلمان مستامن اور تاجر کے احکام کی جو تفصیل ملتی ہے، دارالحرب کے مسلمان باشندے کے متعلق نہیں ملتی اس لئے فطری بات ہے کہ فقہاء نے عام طور پر ان اصطلاحات میں دارالاسلام اور دارالکفر کے خارجہ تعلقات کو مدنظر رکھا ہے، جب کہ موجودہ حالات میں ہمیں داخلی صورت حال اور مسلمانوں کے ساتھ سلوک و برتاؤ کو سامنے رکھ کر غور کرنا ہے۔

قرآن مجید کی ہدایات کی روشنی میں

قرآن مجید اپنے زمانہ نزول کے پس منظر کو سامنے رکھ کر کافروں کے دو گروہ کرتا ہے، ایک محاربین کا، دوسرا معاہدین کا، ایک وہ جو اسلام کے خلاف برسر پیکار تھے، دوسرے وہ جن سے مسلمانوں کا ناجنگ اور بقاء باہم کا معاہدہ تھا قرآن نے ایک سے زیادہ مواقع پر دونوں گروہوں کا ذکر کیا ہے، محاربین کے بارے میں کہا گیا۔

﴿قاتلوا فی سبیل اللّٰہ الذین یقا تلو نکم ولا تعتدوا ان اللّٰہ لا یحب المعتدین، واقتلو هم حیث ثقفتمو هم واخر جو هم من حیث اخرجوکم والفتنة اشد من القتل﴾[1]

ترجمہ: ”خدا کی راہ میں ان لوگوں سے جہاد کرو جو تم سے برسر جنگ ہوں، ہاں حد سے تجاوز نہ کرو کہ خدا حد سے گذرنے والوں کو پسند نہیں کرتا اور جہاں کہیں انہیں پاؤ قتل کرو جہاں سے انہوں نے تم کو نکالا ہے تم ان کو نکالو کیونکہ فتنہ قتل سے زیادہ سنگین شے ہے۔“

قرآن نے دوسرے موقع پر اس طبقہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ﴿الذین کفروا وصد واعن سبیل اللّٰہ﴾[2]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کی نگاہ میں محارب قوم وہ ہے جو مسلمانوں سے آمادۂ قتل ہو، اپنے ملک میں اسلامی تشخص کے ساتھ ان کو رہنے کی اجازت نہ دیتی ہو اور خدا کی راہ پر چلنے اور اس کی دعوت دینے سے روکتی ہو

[1] البقرہ: ۱۹۱ ...... ۱۹۰ [2] محمد: ۱

یعنی وہاں مسلمانوں کو مذہب پر چلنے اور اپنے مذہب کی طرف دعوت دینے کی آزادی حاصل نہ ہو۔ معاہدین کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

﴿الا الذین عٰهد تم من المشرکین ثم لم ینقصو کم شیئا و لم یظا هروا علیکم احدا فاتموا الیهم عهد هم الیٰ مد تهم ان اللّٰه یحب المتقین﴾ [1]

ترجمہ: ''سوائے ان مشرکین کے جن سے تمہارا معاہدہ ہو پھر وہ تمہارے ساتھ عہد شکنی نہ کریں، اور تمہارے مقابلہ کسی کی مدد نہ کریں تو ان سے مدت معاہدہ تک عہد وفا کرو کہ خدا اہل تقویٰ کو پسند کرتا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ معاہدین جب تک خود معاہدہ کو ختم نہ کریں یا معاہدہ شکنی نہ کریں مسلمانوں کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا اقدام کریں جو اس معاہدہ کے منافی ہو، یہاں تک کہ اگر وہاں مسلمانوں کے ساتھ زیادتی ہو اور مسلمان مملکت اسلامی سے مدد کے طالب ہوں، تب بھی مسلمانوں کے لئے اس معاہدہ کی خلاف ورزی جائز نہیں:

﴿وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصرالاعلی قوم بینکم وبینهم میثاق﴾ [2]

ترجمہ: ''اور اگر وہ تم سے دین کے معاملہ میں مدد کے طالب ہوں تو تم پر ان کی مدد ضروری ہے سوائے اس قوم کے کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو۔''

انہی معاہدین کی مملکت کو بعض فقہاء نے ''دارالعہد'' یا ''دارالصلح'' سے تعبیر کیا ہے، قاضی شریح ابوالحسن ماوردی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

''تعتبر دارهٰؤ لاء المصالحین دارعهد والصلح عند الشافعیة وبعض الحنابلة.'' [3]

ترجمہ: ''شوافع اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان مصالحین کا ملک دارالعہد اور دارالصلح تصور کیا جاتا ہے۔''

اور اس اصول کو سامنے رکھ کر فقہاء نے دونوں طرح کی غیر مسلم اقوام سے مصالحت کی اجازت دی ہے، ان سے بھی جو خراج اور عوض ادا کریں اور ان سے بھی جو مملکت اسلامی کو کوئی خراج ادا نہ کریں: علامہ سمرقندی کہتے ہیں:

''وکذا الجواب فی الموادعة والصلح علی ترك القتال مدة بمال اوبغیر مال

[1] توبہ: ٤ [2] الانفال: ٧٢ [3] الاحکام السلطانیه: ١٣٣

تجوزمن الامام ان رای المصلحة."[1]

ترجمہ: "یہی حکم موادعت یعنی مال لے کر یا بغیر مال کے ناجنگ معاہدہ کرنے کا ہے، امام کی طرف سے ایسا معاہدہ درست ہے اگر اسی میں مصلحت سمجھتا ہو۔"

پھر جو مملکت کافرہ مسلمانوں کو خراج ادا کرے اس کے دارالاسلام ہونے پر اتفاق ہے اور جس مملکت سے مساویانہ سطح کا معاہدہ ہو اور وہ دارالاسلام کی باجگذار نہ ہو وہ ماوردی کے بیان کے مطابق اکثر فقہاء کے نزدیک دارالاسلام ہی کہلائے گا اور بعض شوافع وحنابلہ کے نزدیک "دارالعہد" سے موسوم ہوگا، غالباً یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہوگا کہ جمہور کے نزدیک مسلمانوں کے اس ملک میں مامون ہونے کی وجہ سے یہ دارالاسلام کہلاتا ہوگا، اور جن حضرات کی نظر احکام اسلامی کے جاری ہونے پر ہوگی وہ اس کو دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان ایک نیا نظام سیاسی "دارالعہد" قرار دیتے ہوں گے۔ اس طرح خارجہ پالیسی اور تعلقات کے اعتبار سے دار کی تین قسمیں ہوئیں: دارالاسلام، "دارالحرب" اور "دارالعہد"

عہدِ رسالت میں نظامہائے مملکت

غیر مسلم ممالک میں مسلمان شہریوں کے ساتھ سلوک اور ان کے مذہبی اور بنیادی حقوق کے اعتبار سے رسول ﷺ کے زمانہ میں تین طرح کی مملکتیں ملتی ہیں، مکہ، مدینہ اور حبش، مکہ میں مسلمانوں کو مذہبی حقوق بالکل حاصل نہ تھے، نہ علانیہ عبادت کر سکتے تھے، اور نہ اپنے دین کی طرف دعوت دے سکتے تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے لئے اپنے دین اور جان ومال کی حفاظت کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں، خود قرآن مجید نے ان پر ہجرت کو فرض قرار دیا:

﴿والذين آمنوا ولم يها جرو امالكم من ولا يتهم من شيء حتىٰ يها جروا﴾[2]

ترجمہ: "جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت نہیں کی تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں، جب تک کہ وہ ہجرت نہ کر جائیں۔"

یہ وہی نظام مملکت تھا جس کو بعد میں فقہاء نے "دارالحرب" سے تعبیر کیا۔ مدینہ میں حکومت کی بنیاد گو مختلف اقوام کی بقاء باہم۔ اور مذہبی آزادی کے اصول پر تھی خود امام محمد نے اس "موادعت" کا ذکر کیا ہے لیکن مسلمانوں کو سیاسی بالادستی حاصل تھی اس لئے یہ "دارالاسلام" کہلایا۔

حبش میں اقتدار کی باگ گو عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی، مگر مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل تھی، فقہاء نے

---

[1] تحفة الفقهاء: ۲۹۷/۳ [2] الانفال: ۷۲

عام طور پر اس نظام مملکت سے تعرض نہیں کیا ہے اور اس پر زیادہ بحث نہیں کی ہے، شاید ایسا اس لئے ہوا کہ ہجرت کے واجب ہونے کی وجہ سے بعد کے ادوار میں غیر مسلم ملکوں میں مسلمانوں نے آباد ہونے سے گریز کیا، اور اس وقت فقہاء کو اس پہلو پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی، لیکن موجودہ حالات میں سیرت کا یہ گوشہ علماء کی خاص توجہ کا طالب ہے، غالباً اسی نظیر کو سامنے رکھ ماضی قریب کے علماء نے دار کی ایک نئی صورت ''دارالامن'' کا اختراع کیا۔ پس داخلی حالات اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق کے لحاظ سے دار کی تین قسمیں ہوئیں، دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن۔

دارالاسلام

وہ مملکت ہے جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی موقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ پر قادر ہوں، ''ان دارالحرب تصیر دارالاسلام بشرط واحد وھو إظھار حکم الاسلام فیھا۔''

دارالحرب

وہ مملکت کافرہ ہے، جہاں کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں، جیسا کہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قول گزر چکا ہے، نیز وہاں مسلمان مذہبی حقوق وعبادات اور جمعہ وعیدین وغیرہ کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں، جیسا کہ درمختار میں ''اجراء احکام اسلام'' کا مفہوم گذر چکا ہے۔ رہ گیا دارالاسلام سے متصل نہ ہونا تو جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا کہ یہ ایسی شرط ہے جو اس زمانہ کے خاص تناظر و حالات میں رکھی گئی تھی موجودہ حالات میں جب کہ عالم اسلام کو فوجی اور عسکری بالادستی حاصل نہیں رہی، یہ شرط قابل عمل باقی نہیں رہی ہے۔

دارالامن

وہ ملک ہے جہاں کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو لیکن مسلمان مامون ہوں، مسلمان دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکتے ہوں، اور ان اسلامی احکام پر جن کے نفاذ کے لئے اقتدار ضروری نہ ہو، عمل کر سکتے ہوں۔

اگر ملک کا کوئی غیر مسلم باشندہ کسی مسلمان پر شخصی طور پر تعدی کرے تو یہ اس کے دارالامن رہنے کے منافی نہیں، جیسا کہ دارالعہد کے کسی شخص کے دارالاسلام میں داخل ہو کر رہزنی کرنے کو ''دارالعہد'' کے دارالحرب قرار دیئے جانے کا سبب نہیں قرار دیا گیا۔ ''و إذا وادع الامام أھل الحرب فخرج رجل من تلك الدار فقطع الطریق فی دارالاسلام وأخاف السبیل فأخذہ المسلمون فلیس ھنا بنقض منه للعھد[1]''۔ اسی طرح فرقہ وارانہ فسادات اور بلوے جن میں غیر مسلموں کا ایک گروہ غیر آئینی طور پر مسلمانوں

[1] السیر الکبیر: ۱۶۹۵/۵

سے قتل وقتال کے درپے ہو جاتا ہے، کسی ملک کے دارالامن ہونے کے مغائر نہیں۔ "وكذلك العدد منهم اذافعلوا ذلك ولم يكونوا اهل منعة فهذا والواحد سواء"[1]۔ ہاں اگر آئینی اور قانونی طور پر مسلمانوں کو امن وسلامتی نہ ہو اور ان کے جان واملاک کو مباح قرار دیا گیا ہو تو اب یہ ملک دارالحرب کے زمرہ میں آجائے گا، جیسا کہ سربراہ قوم کی اجازت سے حملہ آور ہونے والی معاہد قوم کو فقہاء نے حربی کے حکم میں رکھا ہے۔

"وان كانوا خرجوا باذن مليكهم فقد نقضوا جميعا العهد فلاباس بقتلهم وسبيهم حيثما وجدوا."[2]

حقیقت یہ ہے کہ "دارالامن" کے مسلمان باشندے اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کے ساتھ تعلقات میں انہیں اصول وضوابط کے پابند ہوں گے جن کے پابند ایک مسلمان ملک کے شہری دوسری معاہد قوم کے افراد کے ساتھ سلوک وبرتاؤ میں ہیں اس لئے کہ جس طرح دارالاسلام معاہدین سے بحیثیت ملک، بقاء باہم اور ایک دوسرے کی سلامتی اور آزادی کا عہد کرتا ہے، اسی طرح دارالامن میں مسلمان اپنی ہم سایہ قوموں سے ایک ہی ملک کے شہری ہونے کی حیثیت سے باہمی سلامتی اور امن وآزادی کا معاہدہ کرتے ہیں۔

"دارالامن" کے احکام میں ہم "قانون امان" اور "استیمان" سے بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ "امان" اور "استیمان" کی حیثیت مستقل شہریت اور توطن کی نہیں ہے، بلکہ سفر اور عارضی قیام کی اجازت کی ہے اور مستامن اور امان دینے والے افراد کے درمیان تعلقات کی نوعیت مساویانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک کی حیثیت شہری کی ہوتی ہے اور دوسرے کی مسافر کی، جب کہ "دارالامن" میں مسلمان اور کافر کے درمیان تعلقات مساویانہ سطح کے ہوتے ہیں اور دونوں اسی ملک کے شہری قرار پاتے ہیں لیکن ایک دوسرے کی جان ومال کے احترام، حفاظت وسلامتی اور اپنے مذہب پر قائم رہنے کے حق کے اعتبار سے ان کے حقوق یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔

دارالاسلام اور دارالحرب کے احکام

دارالامن چونکہ دارالکفر ہوتا ہے، لیکن مسلمانوں کو یہاں امن اور مذہبی آزادی حاصل ہوتی ہے اس لئے اس پر نہ دارالحرب کے تمام احکام جاری کئے جاسکتے ہیں اور نہ ہی پوری طرح دارالاسلام کے حکم میں رکھا جاسکتا ہے۔ دار کی ان مختلف صورتوں میں مسلمان باشندوں کا کیا رول ہو؟ اس کے لئے یہاں ان احکام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو فقہاء نے دارالاسلام اور دارالحرب کے ذکر کئے ہیں۔

---

[1] حوالۂ سابق [2] حوالۂ سابق: ۱۶۹۶/

دارالاسلام کے درج ذیل احکام ہیں:

❶ اسلام کے تمام شخصی اور اجتماعی قوانین کا نفاذ۔

❷ دارالکفر کے مہاجرین کی آبادکاری۔

❸ دارالحرب میں پھنسے ہوئے کمزور مسلمانوں (مستضعفین) کی اعانت۔[1]

❹ جہاد اور اسلامی سرحدات کی توسیع کی سعی۔

دارالحرب کے درج ذیل احکام ہیں:

❶ یہاں اسلام کا قانون جرم و سزا جاری نہ ہوگا۔ "الحد ودوالقود لایجری فیھا."[2] البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک دارالحرب میں بھی حدود جاری ہوں گی "تقام الحدودفی دارالحرب عندمالك خلافا للثلا ثة."[3]

❷ دارالحرب کے دو مسلمانوں کے درمیان بھی کسی معاملہ میں نزاع پیدا ہو جائے تو دارالاسلام کا قاضی اس کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ "ولواختصمافی ذلك فی دارنالم یقض القاضی بینھما بشیء."[4]

❸ دارالحرب کے باشندوں سے اسلحہ کی فروخت درست نہ ہوگی۔ "لاینبغی ان یباع السلاح من اھل الحرب."[5]

❹ دارالحرب کے کسی باشندہ کو دارالاسلام میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو۔ "اذا دخل الحربی الینا مستا منالم یکن ان یقیم فی دارناسنة ویقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت علیك الجزیة."[6]

❺ دارالحرب میں لوہے کی کان دریافت ہو یا ایسی چیزیں جن سے اس ملک کی دفاعی قوت میں اضافہ ہوتا ہو تو مسلمان ماہرین کے لئے کان کنی اور ایسی مفید صنعتی معلومات اور ٹکنالوجی کی منتقلی درست نہ ہوگی۔ "ولوا صاب المستامن معدن حدید فی دارالحرب فانه یکره له ان یعمل فیه ویستخرج منه الحدید."[7]

❻ دارالحرب کے مسلمان باشندوں پر واجب ہے کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں۔ البتہ مختلف لوگوں کے حالات کے اعتبار سے ابن قدامہ نے دارالحرب کے مسلمان باشندوں کی تین قسمیں کی ہیں۔

اوّل: وہ جن پر ہجرت واجب ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے دارالحرب میں اپنے ایمان کا اظہار ممکن نہ ہو،

---

[1] سورۂ نساء [2] ردالمحتار: ۲۵۳/۳، بدائع الصنائع: ۱۳۱/۷ [3] ملخصاً: الفقه الاسلامی وادلته: ۳۹۱/۶

[4] السیر الکبیر: ۱۴۸۶/۴ [5] هدایه: ۵۴۴/۴، باب المستامن [6] هدایه: ۵۶۶/۲

[7] السیر الکبیر: ۱۴۷۷/۴، ولاغیرذلك ممایتقون به علی المسلمین فی الحرب: ۱۴۷۶/۴

اور وہ واجبات دین کی ادائیگی سے قاصر ہوں، نیز وہ ہجرت کرنے پر قادر بھی ہوں، جس کا سورۂ انفال (آیت ۱۰) میں حکم دیا گیا ہے۔

دَوُم: وہ لوگ جو بیماری، خواتین اور بچوں یا حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے ہجرت پر قادر نہ ہوں، ہمارے زمانہ میں دوسرے ملکوں میں شہریت حاصل کرنے میں جو دقتیں حاصل ہیں وہ بھی منجملہ انہی اعذار کے ہیں، ایسے لوگوں پر ہجرت واجب نہیں، اور یہی حضرات "الاالمستضعفین من الرجال والنساء والولدان لایستطیعون حیلة ولا یهتد ون سبیلا" کے مصداق ہیں۔

سَوُم: وہ لوگ جو دارالحرب میں اپنے اسلام کا اظہار کر سکتے ہوں، فرائض دینی کو ادا بھی کر سکتے ہوں اور ہجرت پر بھی قادر ہوں، ایسے لوگوں کے لئے ہجرت کرنا محض "مستحب" ہے جیسا کہ حضرت عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نے ایمان لانے کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں فرمائی، اور حضرت نعیم ابن نحام رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نے اپنی قوم بنو عدی کی خواہش پر قبول اسلام کے بعد بھی ایک عرصہ تک ہجرت نہیں فرمائی۔[1]

❼ مسلمان زوجین میں سے ایک دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کر جائے، یا دارالاسلام سے منتقل ہو جائے اور دارالحرب میں توطن اختیار کر لے تو "تباین دارین" کی وجہ سے دونوں میں تفریق ہو جائے گی۔[2]

❽ دارالحرب میں کافر زوجین میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو مسلمانوں کے نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے دوسرے فریق پر اسلام کی پیش کش نہ کی جائے گی، بلکہ تین حیض گزرنے کے بعد از خود زوجین میں تفریق ہو جائے گی۔ جب کہ دارالاسلام میں دوسرے فریق پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تب دونوں میں تفریق عمل میں آئے گی۔[3]

❾ امان حاصل کر کے جانے والے مسلمان تجار دارالحرب کے باشندوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسلام کے مالی قوانین کے پابند نہ ہوں گے، ہاں یہ ضروری ہوگا کہ ان کے ساتھ دھوکہ دہی نہ کریں۔[4] چنانچہ اگر مسلمان تجار حربیوں سے شراب یا خنزیر یا مردار خرید کر کے اس کی قیمت حاصل کر لیں یا قمار یا جوئے کے ذریعہ مال حاصل کریں تو یہ اس کے لئے حلال ہوگا۔ "المسلم الذی دخل دارالحرب بامان اذاباع درهما بدرهمین اوباع خمرا اوخنزیرا اومیتة اوقا مرهم واخذا لمال یحل۔"[5]

اسی اصول کی بنیاد پر دارالحرب میں حربیوں سے سود لینے کی بھی اجازت دی گئی ہے، البتہ یہ رائے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى کی ہے، جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

---

[1] ملخصاً: ازالمغنی مع الشرح الکبیر: ۵۱۴/۱۰ [2] هدایه: ۳۴۷/۲ [3] هدایه: ۳۴۶/۲

[4] السیر الکبیر: ۱۴۸۶/۴ [5] حاشیه شهاب الدین شلبی علی تبیین الحقائق: ۹۷/۴

⓾ بنیادی اور اصولی طور پر دارالحرب کے باشندوں کی جان و مال معصوم نہیں ہے یہاں تک کہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمان بھی، اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ابن نجیم کا بیان ہے۔

"وحکم من أسلم فی دارالحرب ولم یھا جر کا لحربی عند ابی حنیفة رحمه الله تعالٰی لان ماله غیر معصوم عندهٗ."[1]

ترجمہ: "اس شخص کا حکم جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہجرت نہیں کی، امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک حربی کا ہے، اس لئے کہ اس کا مال امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک معصوم نہیں ہے۔"

دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کی جان کو بھی غیر معصوم تسلیم کیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"لاقیمة لدم المقیم فی دارالحرب بعد إسلامه قبل الھجرة الینا."[2]

ترجمہ: "قبول اسلام کے بعد بھی جو دارالحرب میں مقیم ہوں، ان کے ہجرت کر کے ہمارے یہاں آنے سے پہلے ان کے خون کی کوئی قیمت نہیں۔"

اس بنا پر دارالحرب میں مقیم کسی مسلمان کو دوسرا مسلمان قتل کردے اور وہ دارالاسلام میں بھاگ آئے تو یہاں اس پر قانون قصاص جاری نہ ہوگا۔ ہاں مسلم مملکت میں جو غیر مسلم آباد ہیں جن کو "ذمی" کہا جاتا ہے اسی طرح وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوئے ہوں، ان کی جان و مال کفر کے باوجود معصوم متصور ہوں گے۔ اسی لئے ان سے سودی کاروبار وغیرہ درست نہیں ہوگا۔[3]

⓫ دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بہت سے ایسے احکام میں ناواقفیت کا اعتبار ہے کہ دارالاسلام میں ان میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اوّل: یہ کہ دارالحرب، دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہے

دوم: یہ کہ دارالحرب کے باشندے اسلام کے خلاف محارب اور برسرپیکار ہیں، اس لئے ان کو جانی و مالی نقصان پہنچانا اصولی طور پر درست اور جائز ہے۔

سوم: یہ کہ دارالحرب میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے احکام اسلامی سے ان کا بے خبر ہونا ایک گونہ قابل عفو ہے۔

---

[1] البحرالرائق: ۱۴۷/۵ [2] احکام القرآن للجصاص: ۲۹۷/۲ [3] بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷

دارالامن کے احکام

انھی اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے دارالامن کے احکام متعین کرنے ہوں گے، جہاں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ یہ دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہوتا ہے لیکن یہ ملک آئینی طور پر اسلام کے خلاف محارب نہیں ہوتا اور مسلمانوں کو مذہبی اور دعوت وتبلیغ کی آزادی ہوتی ہے۔ لہٰذا دارالامن کے احکام حسب ذیل ہوں گے۔

❶ دارالامن میں اسلامی حدود وقصاص جاری نہ ہوں گے۔

❷ دارالامن کے مسلمان اور دوسرے باشندوں کے معاملات دارالاسلام کی عدالت میں فیصل نہ ہوسکیں گے۔

❸ یہاں کے مسلمان باشندوں پر ہجرت واجب نہیں ہوگی۔

❹ یہاں کی دفاعی قوت میں اضافہ اور مدد کرنا مسلمانوں کے لئے درست ہوگا، جیسا کہ صحابہ نے شاہ حبش نجاشی کی ان کے دشمنوں کے خلاف مدد کی تھی بشرطیکہ وہ کسی مسلم ملک سے برسر پیکار نہ ہو۔

❺ احکام شرعیہ سے ناواقفیت اور جہل کے معاملہ میں جس طرح دارالحرب کے مسلمانوں کو معذور سمجھا جائے گا، اسی طرح ان کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

❻ زوجین میں سے ایک دارالامن سے دارالاسلام میں چلا جائے۔ تو ان کے درمیان محض ''تباین دار'' کی وجہ سے تفریق واجب نہ ہوگی، کیونکہ صلح وامن کی فضا کی وجہ سے آمدورفت اور حقوق زوجیت کی تکمیل ممکن ہے۔ زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلے تو تفریق میں وہی قانون نافذ ہوگا جو دارالحرب کا ہے کیونکہ دارالاسلام کے قاضی کو اختلاف دار کی وجہ سے ولایت حاصل نہیں ہے، اور خود اس ملک میں مسلمانوں نے باہمی تراضی سے قاضی مقرر کیا ہے تو اس کو صرف مسلمانوں ہی پر ولایت حاصل ہے، دوسرا فریق جو حالت کفر میں ہے اس پر ''قاضی المسلمین'' کی ولایت ثابت نہیں۔

❼ جیسے دارالاسلام میں رہنے والے ''ذمی'' اور دارالحرب سے آنے والے ''مستامن حربی'' کی جان ومال معصوم ہیں اور غیر اسلامی طریقوں سود، قمار، شراب وخنزیر کی فروخت وغیرہ کے ذریعہ ان کے مال کا حصول جائز نہیں اسی طرح ''دارالامن'' کے دوسرے باشندوں کے ساتھ معاہدہ وامن کی وجہ سے ان کے جان ومال بھی معصوم ہیں، اور ان غیر شرعی طریقوں پر ان کا حصول جائز نہیں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم مملکتیں ہیں، ان میں بعض تو وہ ہیں جو اسلام یا مطلقاً مذہب کی معاند ہیں، جہاں نہ مذہبی تشخصات کے ساتھ مسلمان زندہ رہ سکتے ہیں اور نہ اسلام کی دعوت دے سکتے ہیں، جیسے کمیونسٹ بلاک کے

ممالک یا بلغاریہ وغیرہ، دوسری قسم کے ممالک وہ ہیں جہاں مغربی طرز کی جمہوریت رائج ہے، جن میں یا تو سلطنت کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور تمام قومیں اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہوتی ہیں، جیسے خود ہمارا ملک ہندوستان ہے، یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے لیکن دوسری مذہبی اقلیتیں بھی اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوتی ہیں، اور ان کو اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت ہوتی ہے، جیسے امریکہ، برطانیہ وغیرہ، ایک آدھ ملک ایسے بھی ہیں جہاں قدیم بادشاہت باقی ہے، لیکن وہاں بھی مذہبی اقلیتوں کو مذہبی حقوق حاصل نہیں۔

میرے خیال میں پہلی نوع کے ممالک یعنی کمیونسٹ ممالک ''دارالحرب'' کے زمرہ میں ہیں گو بعض کمیونسٹ ممالک میں مذہبی آزادی اور اظہار رائے وغیرہ کے حقوق میں ایک گونہ نرمی پیدا کی گئی ہے، تاہم اب بھی وہ دارالحرب ہی ہیں، اس کے علاوہ جو ممالک ہیں وہ بھی ''دارالامن'' میں شمار کئے جاسکتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ مختلف ملکوں میں مذہبی حقوق کے معاملہ میں ایک گونہ تفاوت بھی پایا جاتا ہے۔ ہندوستان ان ممالک میں ہے جس کے ''دارالامن'' ہونے میں کوئی شبہ نہیں، جمہوری نظام کی آزادی کے معاملہ میں ان کو وہی حقوق حاصل ہیں جو اکثریتی فرقہ کو حاصل ہیں، دعوت و تبلیغ کی اجازت بہت سے مسلم ممالک سے زیادہ یہاں ہے۔ شخصی قوانین جتنے ان کے محفوظ ہیں اکثریتی فرقہ کے بھی نہیں ہیں۔ سلطنت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہے، رہ گئے فرقہ وارانہ فسادات اور ان میں بعض طبقوں کی طرف سے تعدی کا پایا جانا جو قانون ملکی کے لحاظ سے ایک غیر آئینی فعل ہے اور جرم ہے، تو پہلے وضاحت کی جاچکی ہے کہ یہ کسی ملک کے ''دارالامن'' ہونے کے مغائر نہیں، اس لئے یہاں خرید و فروخت اور دوسرے مالی قوانین میں احکام شرعیہ کی پیروی ضروری ہوگی، اور مسلمانوں کے لئے ''سود'' حرام ہوگا۔

چوتھے سوال کا جواب

بینک انٹرسٹ کا مصرف

بینک سے حاصل ہونے والا نفع قرض پر حاصل کیا جانے والا نفع ہے، لہٰذا ''ربا'' ہے اس نفع کا بینک میں چھوڑنا ایک سودی کاروبار میں مزید تعاون ہے، اور غالباً ایسی رقوم کا استعمال کبھی ایسی مدات میں ہوتا ہے جن کے ذریعہ کفر کو تقویت پہنچتی ہے، اس لئے بطریق ''استحسان'' اس کا نکال لینا واجب ہے سرکاری اور غیر سرکاری بینک دونوں کا حکم مساوی ہے، کیونکہ غیر سرکاری بینک سے ملنے والا سود ''افراد'' سے وصول کیا جاتا ہے، اور سرکاری بینک کے واسطہ سے پوری قوم سے سود وصول کیا جاتا ہے، گو وہ خود بھی اس کا ایک فرد ہے، لیکن پوری قوم کے مقابلہ اس کا ''وجود'' اتنی قلیل نسبت رکھتا ہے کہ یہ دوسروں ہی سے سود حاصل کرنے کے حکم میں ہے۔ اس سلسلہ میں حد

سرقہ وغیرہ کے بعض احکام سے جن میں بیت المال کی چوری پر حد سرقہ کا نفاذ عمل میں نہیں آتا...... غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہئے اس لئے کہ "حدود" معمولی شبہات کی وجہ سے معاف کردی جاتی ہیں، جب کہ ربا کا معمولی شبہ "دعو الربا والريبة" کے تحت اس کو حرام کردیتا ہے۔

بعض بزرگوں نے اس رقم کا مصرف فقراء ومساکین کو قرار دیا ہے اور اس کی دلیل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مال حرام جسے اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہ ہو، فقہاء نے اسے واجب التصدق قرار دیا جیسا کہ عالمگیری اور شامی وغیرہ کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیل یوں ہے کہ مدات آمدنی چار ہیں:

❶ زکوٰۃ وعشر جن کا مصرف خود قرآن نے متعین کردیا ہے۔

❷ مال غنیمت اور زمین سے نکلنے والی کانوں اور دفینوں کا خمس، ان کا مصرف یتامیٰ، مساکین اور مسافر ہیں۔

❸ تیسرے خراج و جزیہ اور معاہدہ کے تحت غیر مسلم ممالک واقوام و مملکت اسلامی میں اجنبی ممالک سے آنے والے تجار سے لیا جانے والا ٹیکس۔ یہ رقم رفاہی امور مثلاً سرحدوں کی حفاظت، قلعوں کی تعمیر، راستے میں حفاظتی چوکیوں کے قیام، پلوں کی تعمیر اور نہر وآب رسانی کے نظم، مسافر خانے اور مسجدوں کی عمارت اور سرکاری ملازمین کی تنخواہ نیز اساتذہ وطلبہ کے وظائف پر خرچ کی جائے گی۔

❹ چوتھے مال لقطہ، اس سے غریب مریضوں کے اخراجات، دوا ومعالجہ، تجہیز وتکفین اور بے روزگار اور بے سہارا لوگوں کے اخراجات وغیرہ پورے کئے جائیں گے۔[1]

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ قتال اور جنگ کے بغیر جو مال بیت المال کو حاصل ہو۔ وہ مسلمانوں کے مصالح عامہ پر خرچ کیا جائے گا، جیسے سرحدوں اور قلعوں کی تعمیر اور قاضی وغیرہ کی تنخواہ۔[2] صاحب درمختار نے بیت المال کی حاصل ہونے والی آمدنی اور اس کے مصارف کے سلسلہ میں محمد بن شحنہ کے چند اشعار نقل کئے ہیں، جس میں "ضوائع" یعنی لقطہ، لاوارث کے متروکہ یا متروکہ کا ایسا حصہ جس کا کوئی حقدار نہ ہو کا مصرف یوں بیان کیا گیا ہے۔[3]

ورابعها فمصرفه جهات
تساوی النفع فيها المسلمون

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام مصالح مسلمین میں لقطہ وغیرہ کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ رائے امام فخر الاسلام بزدوی کی ہے کہ یہ آمدنی مساجد، سرحدات، مسافر خانے اور پلوں کی تعمیر میں بھی صرف کی جاسکتی ہے۔ محمد ابن شحنہ کے اس شعر کے نقل کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود صاحب درمختار کا رجحان

[1] هندیه: ۱/۱۹۰، ۱۹۱ [2] هدایه: ۲/۶۰۰ مکتبہ تھانوی دیوبند [3] ردالمحتار: ۲/۵۸

بھی اسی طرف ہے، عالمگیری کی عبارت میں لقطہ کی آمدنی کو تکفین میت میں استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اور اسے طحاوی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ القطہ اور اس طرح کی دوسری آمدنی جس کا کوئی مالک موجود نہ ہو ایسے مدات میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، جس میں تملیک نہ پائی جاتی ہو شامی نے گو بزدوی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور زیلعی اور صاحب ہدایہ کی نقل کو ترجیح دی ہے کہ یہ رقم فقراء پر خرچ کی جائے گی لیکن زیلعی سے جو مصارف نقل کئے گئے ہیں ان میں تکفین میت بھی ہے، اور یہ بات محتاج تشریح نہیں کہ میت کی تجہیز و تکفین فقہاء کے نزدیک تملیک کا حکم نہیں رکھتی اسی طرح علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام لقطہ سے حاصل ہونے والی آمدنی کو مضاربت کے لئے دے سکتا ہے اور قرض پر لگا سکتا ہے[1] ان نظائر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ بینک انٹرسٹ کو عام رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی اجازت ہونی چاہئے، اس میں شبہ نہیں کہ مال لقطہ وغیرہ کو بعض فقہاء نے فقراء پر صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے لیکن وہ اس اصل پر مبنی ہے کہ صدقہ کرنے کا مقصود اصل مالک سامان کو ثواب پہنچانا ہے۔ "ان الملتقط له ان يتصدق بها بعد التعريف على ان يكون ثوابها لصاحبها ان اجازوان ابى فله الضمان على المتصدق[2]"۔ جب کہ بینک انٹرسٹ کے خرچ کرنے کا مقصد محض مال حرام کو اپنی ملکیت سے نکالنا ہے، یہی وجہ ہے کہ "لاصدقة فى غلول" کے تحت اس مال میں صدقہ اور ثواب کی نیت کرنا بھی جائز نہیں ہے، جلال الدین سیوطی نے بھی ایسے مال کا مصرف جس کا مالک معلوم نہ ہو، مسلمانوں کی عام مصالح کو قرار دیا ہے "فاماعند اليأس فالمال حينئذ للمصالح لانهامن جملة اموال بيت المال ماجهل مالكه[3]" اسی لئے میری رائے ہے کہ بینک انٹرسٹ تمام رفاہی کاموں میں خرچ کیا جاسکتا ہے، البتہ مساجد کی تعمیر میں اس کا استعمال اس کی حرمت وعظمت کے خلاف ہے، اس لئے اس سے منع کیا جائے گا۔

پانچویں سوال کا جواب

سود لینے اور دینے میں فرق

فقہاء کے یہاں عام قاعدہ تو یہ ہے کہ جن چیزوں کا لینا جائز نہیں ان کا دینا بھی جائز نہیں۔ "ماحرم أخذه حرم إعطائه" البتہ اگر اپنے آپ سے کسی مضرت کے دفع کرنے یا اپنے کسی جائز حق کے حاصل کرنے کے لئے کبھی ضرورت دامن گیر ہو تو فقہاء نے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے، مثلاً جان و مال کی حفاظت اور

---

[1] المبسوط: ٤/٤ [2] ایضاً [3] الاشباه والنظائر للسيوطی: ١٧٤

سلطان و امیر کو عدل و برابری پر آمادہ کرنے کے لئے رشوت دینے کی اجازت دی گئی ہے۔ "الرشوة لخوف علی ماله أو نفسه أو ليسوى أمرهٔ عند سلطان أو امير[1]" اور اسی اصل پر ابن نجیم نے سود لینے اور دینے میں فرق کیا ہے، کہ سود لینا کسی طرح جائز نہیں، لیکن حاجت مندوں کے لئے سود دینا جائز ہے۔ "يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح."[2]

موجودہ حالات میں واقعی بعض دفعہ ایسی ضرورتیں پیش آتی ہیں کہ سودی قرض کا حصول ایک ضرورت بن جاتا ہے۔

چھٹے سوال کا جواب

سودی قرض کب جائز ہے؟

ابن نجیم نے لکھا ہے: "يجو زللمحتاج الا ستقراض بالربح" کہ اصحاب حاجت کے لئے سودی قرض لینے کی گنجائش ہوتی ہے۔

یہاں علامہ ابن نجیم نے حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ یہ منجملہ ان حاجات کے ہے جو ضرورت کا حکم رکھتی ہیں، اصولیین کی اصطلاح میں حاجت ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر شریعت کے مقاصد خمسہ میں سے کسی مقصد کا وجود موقوف تو نہ ہو لیکن اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو مشقت اور حرج پیدا ہو جائے۔ "واما الحاجيات معناها انها مفتقراليهامن حيث التوسع ورفع الضيق المودى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللا حقة بفوت المطلوب[3]" ...... یہ حاجات بعض اوقات "ضرورت" کے حکم میں تسلیم کی جاتی ہیں اور جیسے ضرورت کی بنا پر ناجائز بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے، اسی طرح حاجت کی بنا پر بھی فقہاء، احکام میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ سیوطی کا بیان ہے، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت اوخاصة[4]"...... آگے سیوطی نے حاجت کی بنا پر ناجائز کے جائز ہونے کی جو مثال دی ہے ان میں یہ بھی ہے کہ امام نووی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے مقصد تعلیم کے لئے عورت کے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ سبکی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کا قول نقل کیا ہے۔

"قد كشفت كتب المذاهب فانما يظهر منها جواز النظر للتعليم فيما يجب تعلمه وتعليمه كا لفاتحة."

---

[1] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۲۸۱ [2] الاشباہ والنظائر مع الغمز: ۲۹٤/۱

[3] الموافقات: ۵/۳ [4] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۰

ترجمہ: ''میں نے کتب مذاہب پر نظر ڈالی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے امور کی تعلیم و تعلّم کے لئے جو شرعاً واجب کا درجہ رکھتے ہیں جیسے سورۂ فاتحہ، غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے۔''

گو خود سیوطی کو اس سے اتفاق نہیں تاہم اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات فقہاء نے معمولی مشقت کو بھی ''حاجت'' کے تحقق اور حکم میں تخفیف اور توسع کے لئے کافی سمجھا ہے۔ فقہاء کی آراء سامنے رکھی جائیں تو یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اشخاص و افراد کے لئے جس درجہ کی مشقت کو گوارا کیا گیا ہے، اگر اس سے امت کے اجتماعی حالات متعلق ہو جائیں اور وہ ''عموم بلویٰ'' کا درجہ اختیار کر لے تو وہی مشقت احکام میں تخفیف اور سہولت کا باعث بن جاتی ہے جیسا کہ فقہاء نے ضرورت عامہ کو سامنے رکھ کر ''خیارِ نقدِ ثمن'' ''خیار غبن فاحش'' اور بعض مشائخ بلخ و بخارا نے بیع بالوفاء کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔[1] اسی طرح خلاف قیاس بعض فقہاء نے ''ضمان درک'' کو جائز رکھا ہے[2] یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ افراد و اشخاص کے لئے بھی حاجت اور مشقت کا کوئی ایسا بے لچک پیمانہ نہیں رکھا جاسکتا جو سب کے لئے مساوی ہو بلکہ لوگوں کے حالات، عادات اور مختلف علاقوں کے عرف ورواجات اور ضروریات کو سامنے رکھ کر ہی حاجت اور مشقت کا تعین کرنا ہوگا، فقہاء کے یہاں اس کی نظیریں موجود ہیں، مثلاً حجاج کے لئے زاد و راحلہ کا مسئلہ ہے، ابن ہمام نے لکھا ہے۔ ''یعتبر فی حق کل انسان مایصلح معه بدنهٗ'' اسی طرح کی بات نفقہ وغیرہ کے متعلق فقہاء نے لکھی ہے۔ پس اس سے اصولی طور پر یہ بات منقح ہوتی ہے کہ:

(الف): عام حالات میں محض معیار زندگی کی بلندی اور خوب سے خوب تر کی تلاش کے پیش نظر سودی قرض لینا جائز نہیں۔

(ب): ضرورت یعنی ایسے حالات میں جب کہ کھانے، کپڑے، علاج وغیرہ کی بنیادی ضروریات کی فراہمی کے لئے سودی قرض کے سوا چارہ نہ رہے اور فاقہ مستی کی نوبت ہو تو سودی قرض لینا جائز ہے۔

(ج): حاجت کے تحت بھی یعنی جب سودی قرض نہ لینے کی شکل میں شدید مشقت یا ضرر کا اندیشہ ہو تو بھی سودی قرض لینے کی گنجائش ہوگی، جیسے غیر شادی شدہ لڑکیوں کی شادی کے لئے اس پر مجبور ہو یا انکم ٹیکس وغیرہ کے ناواجبی قانون سے بچنے کے لئے ایک قانونی ضرورت بن گئی ہو۔

(د): مشقت کے معاملہ میں ایسی صورتوں میں جو اجتماعی بن گئی ہوں، نسبتاً زیادہ تخفیف برتی جاسکتی ہے۔

(ہ): اشخاص و افراد کے لئے سودی قرض کب حاجت بن جاتا ہے اور کب نہیں؟ اس کا اندازہ ان کے شخصی حالات اور ان کے علاقے اور خاندان کے معیار زندگی سے کیا جائے گا۔

[1] الاشباہ مع الحموی: ۲۵۷/۱ [2] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۰

ساتویں سوال کا جواب

ترقیاتی قرضے

جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ ایسے ترقیاتی قرضوں میں اصل مقصود نفع کمانا نہیں ہوتا بلکہ عوام کے لئے بنیادی ضروریات اور روزگار کی فراہمی مقصود ہوتی ہے، اس لئے اگر اس پر لیے جانے والے قرضے کو دفتری اخراجات اور ضروریات پر محمول کیا جائے تو مناسب محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ مولانا مفتی نظام الدین صاحب حال مفتی دارالعلوم دیوبند کا رجحان ہے[1] ...... تاہم اس پر پورا اطمینان نہیں ہوتا کہ سودی قرضوں پر وصول کی جانے والی شرح قرض کی مقدار کے لحاظ سے اور اسی تناسب سے کم و بیش ہوتی ہے۔ اگر یہ دفتری اجرت ہوتی تو ضرور تھا کہ یہ فرق نہ پایا جاتا کیونکہ رقم پچاس ہزار ہو یا پانچ ہزار دفتری کارروائی میں وقت اور محنت یکساں لگتی ہے۔ ...... ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کو رشوت والے مسئلہ پر ایک درجہ میں قیاس کیا جاسکتا ہے کہ رشوت دینے والا بھی اپنے ایک حق جائز کو حاصل کرنے کے لئے رشوت دیتا ہے اور سودی قرض لینے والا بھی سرکاری خزانوں پر اپنے حق قرض کی وصولی کے لئے سود دینے پر مجبور ہے تاہم چونکہ ان دونوں حقوق میں بہت تفاوت ہے اس لئے کہ حکومت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مرفہ الحال لوگوں کو مزید معاشی خوش حالی کے لئے قرض دیتی چلی جائے، اس لئے اس قرض کو بھی ایسی صورت کے ساتھ مشروط رکھا جانا چاہئے کہ کاروبار کا بقا اور تحفظ اس کے بغیر دشوار ہو جائے۔

آٹھویں سوال کا جواب

سود کا تحقق اس وقت ہوگا جب ایک طرف سے ایسا "فضل" ہو کہ دوسری طرف سے اس کا کوئی عوض نہ ہو۔ لہٰذا یہ صورت سود میں داخل نہ ہوگی۔

نویں سوال کا جواب

غیر ملکی درآمدت و برآمدت پر سود

ربا قرض پر نفع حاصل کرنے کا نام ہے، مذکورہ صورت میں مثلاً پانچ سو روپے کی ایک چیز کسی ملک سے چلتی ہے اور دوسرے ملک میں سو روپے کے اضافہ کے ساتھ اس کی قیمت چھ سو روپے ہوگی اور اس دوسرے ملک میں خریدار نے چھ سو روپے میں حاصل کرلیا تو یہ میرے نزدیک اس سامان کی اصل قیمت ہے سود نہیں کیونکہ پہلے

[1] نظام الفتاویٰ: ج ۱

دیئے ہوئے کسی قرض پر نفع نہیں ہے، اسی طرح جو مال باہر بھیجا جائے اس کی قیمت اندرون ملک پانچ سو روپے مشخص ہو اور بیرون ملک چھ سو میں وصول کی جائے تو یہ بائع کی طرف سے زیادۃ فی الثمن (قیمت میں رضا کارانہ اضافہ) ہے نہ کہ سود۔

دسویں سوال کا جواب

سرکاری بینک کے قرضے

سرکاری بینک میں چونکہ ایک جہت یہ ہے کہ اس پر تمام جمہور کا حق ہے ایک درجہ میں قرض حاصل کرنے کا بھی حق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے امام کو بیت المال سے قرض دینے کا حق دیا ہے[1] اس لئے اس سے سودی قرض حاصل کرنے کا معاملہ دوسرے بینکوں کے مقابلے میں نسبتاً خفیف اور کمتر ہے۔

گیارہویں سوال کا جواب

ہاں اگر سرمایہ کار قرض خواہ کو سرمایہ فراہم کرتا ہے اور اضافہ کے ساتھ واپس لیتا ہے تب تو یہ سود ہی ہے، پس اگر ٹرک کا حصول اس کے لئے حاجت کا درجہ رکھتا ہو اور انکم ٹیکس کے قانون سے بچنے کے لئے سودی قرض حاصل کرنا پڑے یا قانونی طور پر حصول کے لئے بھی رشوت دینی پڑے، تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ نیز اگر سرمایہ کار براہ راست مالکان ٹرک کو قیمت ادا کرے اور قبضہ کر کے خریدار کے حوالے کرے تب یہ معاملہ سود میں داخل نہ ہوگا۔ "بیع مرابحہ" کے قبیل سے ہوگا۔ ھٰذا ماعندی واللّٰہ اعلم بالصواب.

دوسرے فقہی سمینار میں منظور شدہ تجاویز

دوسرے فقہی سمینار منعقدہ دہلی میں ان مسائل پر جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

1. ربا (سود) قطعی حرام ہے۔ اور جس طرح سود لینا حرام ہے، اسی طرح سود دینا بھی حرام ہے۔
2. سود ادا کرنے کی حرمت بذات خود نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ سود خوری کا ذریعہ ہے۔ اس لئے بعض خاص حالات میں عذر کی بنیاد پر سود ادا کر کے قرض لینے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ کون سا عذر معتبر ہے اور کون سا نہیں اور کون سی حاجت قابل لحاظ ہے اور کون سی قابل لحاظ نہیں، اس سلسلہ میں معتمد اصحاب افتاء کے مشورہ پر عمل کیا جائے۔
3. ہندوستان میں سرکاری قرضے ایسے ہیں؛ جن میں سرکار کی طرف سے چھوٹ subsidy دی جاتی ہے، اور

[1] تبیین الحقائق: ۲۰۷/۳

سود کے نام سے اضافی رقم بھی لی جاتی ہے۔ اگر سود کے نام سے لی جانے والی یہ اضافی رقم چھوٹ subsidy کے مساوی ہو، یا اس سے کم ہو، تو یہ اضافی رقم شرعاً سود نہیں۔

۴ ہندوستان میں حکومت جب اراضی مملوکہ کوا کوائر کرتی ہے (یعنی بحکم سرکاری وہ اراضی مفاد عامہ کے لئے جبراً خریدی جاتی ہیں) اور حکومت اس کی قیمت مالکان اراضی کو اپنے ضابطوں کے پیش نظر اپنی منشاء کے مطابق ادا کرتی ہے۔ مالکان اراضی سرکاری حکم کے خلاف عدالتوں سے رجوع کرتے ہیں، عدالتیں عادلانہ قیمت متعین کرتی ہیں اور مالکان اراضی کو اکوزیشن کی تاریخ سے بذریعہ فیصلہ عدالت اس قیمت کے علاوہ اضافی رقم بھی سود کے نام سے دلاتی ہیں سمینار کی رائے میں یہ اضافی رقم سود نہیں بلکہ قیمت کا جزء ہے جس کا لینا اور اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز ہے۔

۵ سرکاری بینکوں سے ملنے والے ترقیاتی قرضوں اور ان پر ادا کئے جانے والے سود کے مسئلہ پر ہندوستان کے مخصوص پس منظر میں غور کر کے کسی فیصلہ تک پہنچنے کے لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی سے علماء و متخصصین کی ایک کمیٹی کی تشکیل کی سفارش کرتا ہے، جو مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر کسی نتیجہ تک پہنچے۔

بینک انٹرسٹ

بینک انٹرسٹ کے سود ہونے پر شرکاء سمینار کا اتفاق ہے۔ انٹرسٹ کی رقم بینک سے نکالی جائے یا چھوڑ دی جائے؟ نکال لی جائے تو کس مصرف میں خرچ کی جائے؟ اس سلسلہ میں طے پایا کہ:

بینکوں سے ملنے والی سود کی رقم کو بینکوں میں نہ چھوڑا جائے بلکہ اسے نکال کر مندرجہ ذیل مصارف میں خرچ کیا جانا چاہئے۔

۱ بینک کے سود کی رقم کو بلانیت ثواب فقراء و مساکین پر خرچ کر دیا جائے اس پر تمام ارکان کا اتفاق ہے۔

۲ سود کی رقم کو مساجد اور اس کے متعلقات پر خرچ نہیں کیا جا سکتا۔

۳ اکثر شرکاء سمینار کی یہ رائے ہے کہ اس رقم کو صدقات واجبہ کے مصارف کے علاوہ رفاہ عام کے کاموں پر بھی خرچ کیا جا سکتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں اس کے مصرف کو فقراء و مساکین تک محدود رکھنا چاہئے۔

انشورنس کا مسئلہ

"مؤلف کی ایک اہم کتاب قاموس الفقہ ہے۔جس میں حروف تہجی کی ترتیب سے احکام فقہیہ کو جمع کیا گیا ہے۔اس میں "تامین" کے لفظ کے تحت انشورنس کی بحث آئی ہے۔یہی مقالہ یہاں شریک اشاعت ہے۔"

"معاملات" کی اکثر صورتیں جو بہ تدریج رواج پاتی ہیں دراصل سماجی ضروریات کے تحت وجود میں آتی ہیں اور عام طور پر ان کا سررشتہ واقعات اور عملی دقتوں سے قائم ہوتا ہے۔انشورنس بھی ایسے ہی معاملات میں ہے۔سرمایہ کی افزائش کے بنیادی طور پر تین طریقے ہیں: زراعت،تجارت اور صنعت، زراعت اور کاشتکاری میں خطرات کم ہیں،تجارت بعض دفعہ پرخطر ہوجاتی ہے، بالخصوص اس وقت جب حمل ونقل کے ذرائع مخدوش ہوں، قدیم زمانہ میں زیادہ تر بحری تاجروں کو اس قسم کے خطرات پیش آیا کرتے تھے۔ چنانچہ صدی، ڈیڑھ صدی پہلے بحری تجارت ہی نے "انشورنس" کی راہ دکھائی،جس کا علامہ شامی نے "سوکرہ" کے نام سے ذکر کیا ہے[1] صنعت میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے، بعض اوقات یہ خسارہ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ کل کا کارخانہ دار، آج کا گداگر بن جائے بلکہ وہ قلب و ذہن کے اس سکون و فراغ سے بھی محروم ہوجائے جو قرض خواہوں اور سرمایہ کاری کرنے والوں کے تقاضوں سے آزاد بھکاریوں کو حاصل رہتا ہے،صنعت نے جوں جوں ترقی کی، کارخانوں کی چمنیوں نے جیسے جیسے سر اٹھائے اور بڑی بڑی مشینوں نے جس رفتار سے اپنے آہنی ہاتھ پاؤں دراز کئے،معاشی اور جانی خطرات بھی اسی تناسب سے بڑھتے گئے اور اب آج کی صنعتی دنیا کیلئے ان خطرات سے تحفظ، اور پیش آجائیں تو ان کی تلافی کا سروسامان ایک ایسی ضرورت ہے جس کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔"انشورنس" بنیادی طور پر اسی ضرورت کی تکمیل ہے۔

بدقسمتی سے ادھر دو تین صدیوں سے مسلمانوں کے یہاں علم وتحقیق کا فقدان، ایجاد و اکتشاف کی مہم جوئی سے تغافل اور قوت فکر میں انحطاط کے نتیجہ میں زندگی کے ہر میدان میں مجاہدہ واجتہاد اور اختراع و استنباط کی بجائے انہوں نے دوسری اقوام کی تقلید اور قدم بہ قدم ان کی پیروی ہی میں عافیت سمجھ رکھی ہے اور عملاً زندگی کے

[1] ردالمحتار: ۲۵۰/۳، باب المستامن

تمام نظام (system) پر ان لوگوں کی گرفت ہے جن کے یہاں خود کو کلیسا اور عبادت گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے اور جنہوں نے سود، قمار، غریبوں کے استحصال اور ایثار کے بجائے خود غرضی کو پورے معاشی نظام کی اساس و بنیاد بنا کر رکھ دیا ہے "لعنھم الله" "انشورنس" جو بنیادی طور پر ایک صالح مقصد کے تحت اور ایک واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے وجود میں آیا تھا، اس کی بنا اور نشو ونما انہیں ہاتھوں اور دماغوں کے ذریعہ عمل میں آئی اور اس میں بعض ایسے مفاسد داخل ہو گئے جس نے اکثر علماء کو تو اس نتیجہ پر پہنچایا کہ وہ حرام ہے، لیکن کچھ اہل علم جو اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ بھی اس کو مشکوک اور اسلام کی روح اور شریعت کے بنیادی مزاج و مذاق سے دور سمجھتے ہیں۔

انشورنس کے سلسلہ میں اس وقت جو گفتگو کرنی ہے، وہ تین حصوں پر مشتمل ہوگی: (۱) انشورنس کا مروجہ نظام اور اس کی عملی صورتیں، (۲) انشورنس کا شرعی حکم اور اس سلسلہ میں مختلف نقاط نظر کے دلائل۔ (۳) اور ان مباحث کی روشنی میں احکام کا خلاصہ۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

بنیادی طور پر انشورنس کی تین صورتیں ہیں:

1. باہمی تعاون پر مبنی انشورنس۔
2. کمرشیل اور تجارتی انشورنس۔
3. سرکاری انشورنس۔

جیسا کہ مذکور ہوا "انشورنس" کا آغاز باہمی تعاون ہی کے جذبہ سے عمل میں آیا تھا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ۹۱۶ ق،م میں پہلی بار نقصان کے ازالہ کے لئے اس طرح کی اجتماعی کوششیں کی گئیں۔ اس کے بعد قدیم رومن امپائر میں ایسی سوسائیٹیاں قائم ہوئیں جو ہلاک ہونے والے فوجیوں کے اہل وعیال کی پرورش کا کام سر انجام دیتی تھیں اور تمام ارکان اس مد میں تعاون کیا کرتے تھے۔ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس میں بنیادی طور پر خطرات پیش آنے کی صورت میں تلافی پیش نظر ہوتی ہے، اسی لئے تعاون باہمی کی سوسائیٹیاں (cooperatives) اپنے ارکان کو اتنا ہی معاوضہ ادا کرنے کو کہتی ہیں جس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے، کمرشیل انشورنس کی طرح اس کی قسطیں متعین نہیں ہوتی ہیں بلکہ نقصان کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اس کی مقدار بھی کم وبیش ہوتی رہتی ہے۔ اسی لئے یہ تغیر پذیر اشتراک (veriable) کہلاتا ہے۔ اس انشورنس میں بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ نقصان پیش آنے کے بعد تمام ممبران سے نقصان کے بہ قدر پیسے لئے جاتے ہیں، یا شروع میں

ایک مقررہ مقدار لے لی جاتی ہے اور اختتام سال تک مکمل حساب ہوتا ہے، اگر پیسے کم ہوئے ہوں تو ممبران ادا کرتے ہیں، زیادہ ہوئے ہوں تو کمپنی واپس کر دیتی ہے۔

کمرشیل انشورنس

قرون وسطیٰ میں بحری تجارت ہی نے انشورنس کو موجودہ صورت کو وجود بخشا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اٹلی اور ساحل سمندر پر واقع مختلف ممالک کے درمیان تجارتی تعلقات تھے، بعض سرمایہ کار تجارتی سامان لے جانے والے کشتی بانوں کو اتنے قرض دیتے تھے جو کشتی اور اس کے سامان کی قیمت کے حامل ہوتے تھے، یہ قرض مشروط ہوتا تھا کہ سامان ڈوب جائے تو قرض معاف ہوگا اور بچ گیا تو کشتی بان نفع کے ساتھ قرض واپس کرے گا، جو ظاہر ہے کہ سود کو بھی شامل ہے اور قمار کو بھی، حادثات میں انشورنس کا سلسلہ سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں شروع ہوا، اور اس کا باعث یہ ہوا کہ ۱۶۶۶ء میں لندن میں مسلسل چار دنوں تک زبردست آتش زنی ہوئی جس نے تیرہ ہزار مکانات اور ایک سو کلیسا کو خاکستر بنا کر رکھ دیا، اس کے بعد حادثات کے انشورنس نے جنم لیا، اب اس انشورنس نے بڑی وسعت اختیار کر لی ہے۔ بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں: جان کا انشورنس، مال و اسباب کا انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس۔ جان کے انشورنس میں اس وقت جو پالیسی زیادہ مروج ہے وہ ۲ ہیں: ایک یہ کہ مخصوص مدت کی پالیسی لی جائے اور کمپنی کی طرف سے، مقررہ قسط prime fix، ماہ بہ ماہ ادا کی جائے، اگر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی موت واقع ہوگئی تو اس کے ورثہ کو مقررہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور باقی اقساط معاف ہوجائیں گی، اگر پالیسی ہولڈر اس وقت تک زندہ رہا تو جمع شدہ رقم ایک خطیر اضافہ کے ساتھ واپس مل جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ممکنہ ناگہانی حادثہ کے لئے انشورنس کرالے، مثلاً یہ کہ جب وہ کام کے لائق نہ رہے یا اپاہج ہو جائے تو کمپنی اس کو مقررہ رقم ادا کرے گی یا اس کے علاج کے اخراجات ادا کرے گی۔

مال کے انشورنس میں مکان، دکان، مویشی وغیرہ کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر اس کو نقصان پہنچے یا ضائع ہوجائے تو کمپنی مقررہ رقم ادا کرے گی، اگر ایسا کوئی حادثہ پیش نہ آیا تو پالیسی ہولڈر کو کچھ معاوضہ نہ ملے گا، اس انشورنس میں پالیسی ہولڈر کو مقررہ قسط (prime) ادا کرنی ہوتی ہے۔ ذمہ داریوں کے بیمہ کی صورت مال کے بیمہ سے قریب ہی ہوتی ہے، اس میں ''پالیسی ہولڈر'' کمپنی کو مقررہ قسط ادا کرتا ہے تا کہ کمپنی مقررہ ذمہ داری کو پالیسی ہولڈر کی طرف سے ادا کرے، جیسے ٹریفک حادثہ میں ہلاکت کے تاوان کی ذمہ داری، گاڑی کا مالک اس غرض سے انشورنس کراتا ہے کہ اگر اس کی گاڑی سے تصادم کے نتیجہ میں کسی کی ہلاکت واقع ہوجائے تو مہلوک کے

سلسلہ میں جو کچھ رقم ادا کرنی پڑے وہ کمپنی ادا کرے گی۔ اس صورت میں بھی حادثہ پیش نہ آئے تو اس کو کوئی رقم واپس نہیں ملے گی۔

سرکاری انشورنس

سرکاری انشورنس سے مراد وہ خصوصی سرکاری مراعات ہیں جو گورنمنٹ ملازمین کو دی جاتی ہیں، اس میں ملازمت ختم ہونے کے بعد "پنشن" برسر ملازمت رہتے ہوئے موت کی صورت میں بیوہ کے لئے وظیفہ یا معذور و اپاہج ہوجانے کی صورت میں وظیفہ وغیرہ کی سہولتیں داخل ہیں، حکومت اس مد میں تنخواہ کا ایک حصہ وضع کرلیتی ہے، عام طور پر انشورنس کی یہ صورت "جبری" ہوتی ہے، ملازمین کو اپنی تنخواہ کے ایک جز کے کٹانے اور نہ کٹانے کا اختیار نہیں رہتا۔

تعاون پر مبنی انشورنس کا حکم

انشورنس کی پہلی صورت جو باہمی تعاون پر مبنی ہے، تمام ہی اہل علم کے نزدیک جائز ہے، اس میں نفع کمانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ افراد و اشخاص کا ایک گروہ طے شدہ خطرہ پیش آنے کی صورت میں مصیبت زدہ شخص کی مدد کرتا ہے، اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس میں ایک گونہ "غرر" ضرور پایا جاتا ہے کہ نہ معلوم اس اعانت کا فائدہ کسے پہنچے گا؟ تاہم یہ اس لئے مضر نہیں کہ غرر ان معاملات میں ممنوع ہے جن میں دونوں طرف سے عوض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں غرر سے کوئی نقصان نہیں اور انشورنس کی یہ صورت اسی قبیل سے ہے۔

سرکاری انشورنس کا حکم

سرکار کی طرف سے پراویڈنٹ فنڈ، پنشن، وظیفہ، معذوری یا لائف انشورنس کو بھی عام طور پر علماء نے جائز قرار دیا ہے، ایک تو ان تمام صورتوں میں حکومت جبراً تنخواہ کا ایک حصہ وضع کرلیتی ہے، دوسرے ان تمام صورتوں میں ملنے والی اضافی رقم حکومت کی طرف سے تبرع ہے، حکومت نے وضع شدہ رقم کے بعد جو تنخواہ دی ہے وہی اصل اجرت ہے، سود اور قمار دونوں میں ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مال ہو، حالانکہ حکومت کی طرف سے ان تمام مراعات میں ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے "عمل" اس لئے انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہیں۔

انشورنس کی ان دونوں صورتوں کے متعلق علماء کی ایک کانفرنس منعقدہ قاہرہ، محرم، صفر ۱۳۸۵ھ نے درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں:

(الف): کو اپریٹو سوسائٹیاں انشورنس کا جو نظام چلاتی ہیں اور جس میں تمام پالیسی ہولڈر اس لئے شریک ہوتے ہیں کہ سوسائٹی کے ارکان کو جو خدمت اور مدد مطلوب ہوگی، اس کے لئے رقم ادا کریں گے، یہ جائز اور مشروع ہے اور یہ نیکی پر تعاون کے زمرہ میں داخل ہے۔

(ب): سرکاری پنشن نظام اور حکومت کی طرف سے اس طرح کے دوسرے اجتماعی کفالت کے جو نظام ہیں، جن پر بعض ممالک میں عمل کیا جاتا ہے، نیز اجتماعی انشورنس[1] کا نظام جس پر بعض دوسرے ملکوں میں عمل ہے، یہ بھی جائز ہیں۔[2]

تجارتی انشورنس کے متعلق علماء کی رائیں

کمرشیل انشورنس کی جیسا کہ مذکور ہوا، تین صورتیں ہیں: لائف انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس، املاک کا انشورنس، علماء کی ایک قلیل تعداد اس کو جائز قرار دیتی ہے، ان علماء میں مشہور فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی الخفیف اور ہندوستان کے اہل علم میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، لیکن عالمِ عرب اور ہندو پاک کے اکثر علماء نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

مجوزین کے دلائل

جن علماء نے انشورنس کی ان صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

1. انشورنس ایک نو پید مسئلہ ہے، اس لئے کتاب وسنت میں نہ اس کی صراحۃً اجازت مل سکتی ہے، نہ ممانعت، ایسے معاملات میں دو اصول کام کرتے ہیں، ایک یہ کہ اس میں مصلحت کا پہلو ہو تو وہ جائز ہوگا ورنہ ناجائز، انشورنس میں مصلحت ہے، اس لئے اس کو جائز ہونا چاہئے۔ دوسرے جن امور کی بابت اجازت یا ممانعت منقول نہ ہو، وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مباح شمار کی جاتی ہیں "الاصل فی الاشیاء الاباحة" لہٰذا اس قاعدہ کے تحت انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہوں گی۔

2. حدیث میں "عقد موالات" کی اجازت ملتی ہے[3] اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص جب اسلام میں داخل ہوتا تو جس کے ہاتھ پر ایمان لاتا اس سے رشتۂ "ولاء" قائم ہو جاتا، اگر ایک پر خون بہا واجب ہوتا تو دوسرا بھی اس کی ادائیگی میں شریک ہوتا، بعض صورتوں میں وراثت بھی جاری ہوتی، فقہاء حنفیہ نے بھی اس کو ایک عقد

---

[1] اس سے حکومت کی طرف سے جبری لائف انشورنس مراد ہے، الاسلام و التامین: صفحہ ٦٦، ٦٥

[2] الاسلام والتامین للدکتور محمد شوقی الفخری: ٦١، نیز دیکھئے الشریعة الاسلامیه فی عقود التامین: ٤٧، ٤٥

[3] ابوداؤد عن تمیم الداری: ٤٨/٢ باب الولاء

اور معاملہ کی حیثیت سے قبول کیا ہے[1] انشورنس بھی اپنی روح اور مقصد کے اعتبار سے اس سے بہت کچھ مشابہ ہے، گویا کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ایک طرح کا عقد ہوتا ہے کہ ناگہانی حالات میں وہ اس کی مدد کرے گی۔

۳ یہ ''کفالت'' کی ایک صورت ہے، کمپنی پالیسی لینے والے کی کفالت قبول کرتی ہے، فرق اس قدر ہے کہ کفالت کے عام معاملات میں ''کفیل'' فرد واحد ہوتا ہے۔ اور یہاں افراد کی اجتماعی ہیئت کفالت قبول کر رہی ہے، جس کی حیثیت ''شخص اعتباری'' کی ہے۔

۴ فقہاء متاخرین کے یہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ کسی شخص نے راہگیر کو راستہ کی رہبری کرتے ہوئے کہا کہ اس راستہ سے جاؤ، راستہ قابل اطمینان ہے، اگر نقصان ہوا تو میں ضامن ہوں، ایسی صورت میں راستہ میں مال لوٹ لیا گیا تو فقہاء اس ضمانت قبول کرنے والے شخص کو اس کا ضامن قرار دیتے ہیں، اس کو کتب فقہیہ میں ''ضمان خطر الطریق'' سے تعبیر کیا گیا ہے[2] انشورنس کمپنی کا معاملہ بھی ایک حد تک ایسا ہی ہے کہ اس راہ بتانے والے کی طرح یہ بھی ایک ایسے نقصان کی ضمانت قبول کر رہی ہے، جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا اس کے دست اختیار میں نہیں ہے، لہٰذا اس کا ضامن بننا درست اور جائز ہوگا۔

۵ ودیعت کے طور پر جو چیز رکھی جائے وہ اصل میں ''امانت'' ہوتی ہے، امانت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اس کے ضائع ہوجانے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا، لیکن جس کے پاس امانت رکھی جائے اگر وہ سامانِ امانت کی حفاظت کی اجرت لے لے تو اب وہ اس کا ضامن قرار پائے گا[3] انشورنس جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جان و مال کے انشورنس کی صورت میں کمپنی نے اس کی حفاظت کا ذمہ لے لیا ہے، لہٰذا نقصان کی صورت میں کمپنی ذمہ دار ہوگی۔

۶ فقہ کی کتابوں میں خرید وفروخت کی ایک خاص صورت ''بیع بالوفاء'' کہلاتی ہے۔ ''بیع بالوفاء'' سے مراد یہ ہے کہ اگر مقروض محسوس کرتا ہے کہ قرض دہندہ کچھ نفع کے بغیر قرض دینے کو تیار نہیں تو جتنا قرض لینا مقصود ہوتا اتنے ہی رقم میں اپنا مکان اس سے اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا کہ جب وہ قرض ادا کر دے اس کا مکان پھر اس کو واپس کر دیا جائے، اس طرح قرض دہندہ خریدار بن کر اتنے دنوں مقروض کے مکان سے فائدہ اٹھا سکے گا[4] جو لوگ انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ''بیع بالوفاء'' کو بعض فقہاء نے تعامل اور رواج کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بالواسطہ طور پر ''ربوا'' کو جائز کرنے کی سعی ہے، لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے

---

[1] ملاحظہ ہو، هندیه: ۳۲/۵ [2] ردالمحتار: ۳۴۵/۳ [3] الدر المختار: ۴۹۴، كتاب الوديعة
[4] دیکھئے، هندیه: ۲۰۹/۳، در مختار ورد المحتار: ۲۴۶/۴

انشورنس کو بھی جائز قرار دیا جائے، گو اس میں "ربوا" اور "قمار" کی صورت پائی جاتی ہو۔

❼ انشورنس کا اصل مقصود ممکنہ خطرات سے تحفظ اور جانی و مالی نقصان کی صورت باہمی تعاون ہے، یہی انشورنس کی اصل روح ہے، اب اس کے ساتھ انشورنس کے مغربی نقشہ گروں نے اس میں سود اور قمار کو بھی داخل کر دیا ہے، تو گویا سود اور قمار اصل معاملہ سے خارج ہے، اس لئے اس کی وجہ سے خود انشورنس کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

ان دلائل پر ایک نظر

جو لوگ انشورنس کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے دلائل پیش کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ پہلے گروہ کے دلائل پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

❶ یہ صحیح ہے کہ جن مسائل کی بابت کتاب وسنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو، ان کی بابت "مصلحت" کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اور اشیاء کے اصل میں مباح وجائز ہونے کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز تصور کیا جائے گا۔ مگر جو لوگ انشورنس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس کی کوئی صورت نہیں جو قمار سے خالی ہو، اور بعض صورتوں میں مزید برآں سود بھی موجود ہے اور یہ دونوں باتیں حرام ہیں بلکہ ان کی حرمت اور ممانعت نہایت تاکید وقوت کے ساتھ ثابت ہے، اس لئے یہ ان امور میں سے نہیں ہے جو کتاب و سنت کی رہبری سے خالی ہو کہ اس پر "مصلحت" اور "اشیاء میں اصل اباحت ہے" کا اطلاق ہو سکے۔

❷ عقد موالات سے استدلال کئی وجوہ سے محل نظر ہے:

(الف) حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ "موالات" نومسلم اور قدیم الاسلام لوگوں کے درمیان ہوا کرتا تھا، چنانچہ موالات کے ثبوت کے لئے جو حدیث پیش کی جاتی ہے وہ اس طرح ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا:

"ما السنة فی الرجل یسلم علی یدی الرّجل مِن المسلمین قال ھوا ولی الناس بمحیاہ و ممَاتہ"[1]

ترجمہ: "جو شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے، اس کے سلسلہ میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ زندگی اور موت میں وہ اس کا قریب ترین شخص ہے۔"

گویا حدیث کی رو سے "موالات" مسلمان سے ہوسکتا ہے نہ کہ غیر مسلم سے، مگر ظاہر ہے کہ انشورنس کمپنی صرف مسلمانوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اکثریت غیر مسلموں کی ہوتی ہے۔

[1] سنن ابو داؤد: ۲/۴۸، باب الولاء

(ب): عام طور پر فقہاء و محدثین کا رجحان یہی ہے کہ یہ حکم اوائل اسلام کا ہے، اب یہ حکم باقی نہیں رہا، خود بعض فقہاء احناف نے بھی اس کو قبول کیا ہے[1] اور قرائن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے انصار مدینہ اور مہاجرین کے درمیان "مواخات" اور بھائی چارے کا خصوصی رشتہ قائم فرمایا تھا اور یہ رشتہ محض اخلاقی نہیں تھا بلکہ قانونی بھی تھا، اس لئے یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں نومسلموں کا مسئلہ حل کرنے کی غرض سے اور سماج میں ان کو جذب کرنے کے منشا کو سامنے رکھ کر آپ ﷺ نے اس طرح کے احکام دیئے ہوں، پھر جب احکام شریعت کی تکمیل ہوئی تو اس طرح کے عبوری احکام منسوخ کر دیئے گئے ہوں۔

(ج): فقہاء احناف نے گو اس کو اب بھی قابل عمل مانا ہے اور "موالات" کے لئے فریقین یا کسی ایک کے مسلمان ہونے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس معاملہ میں مسلمان اور مسلم ملک کے غیر مسلم شہری (ذمی) کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے مگر شریعت میں اس کی حیثیت دراصل محض عقد اور معاملہ کی نہیں ہے بلکہ اس سے فریقین کے درمیان ایک طرح کی قرابت پیدا ہو جاتی ہے، اسی لئے فقہاء نے "ولاء" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"هوفي الشرع عبارة عن قرابة حاصلة بسبب العتق اوبسبب الموالاة"[2]

ترجمہ: "وہ شریعت میں ایسی قرابت کا نام ہے جو آزاد کرنے یا موالات کے سبب حاصل ہوتی ہے۔"

اور اس لئے موالات صرف ناگہانی حالات میں ایک دوسرے کی مدد ہی کو واجب قرار نہیں دیتا بلکہ باہم رشتہ میراث بھی قائم کر دیتا ہے، حنفیہ لکھتے ہیں:

"فان مات ولاوارث له فميراثه للمولى"[3]

ترجمہ: "پس اگر موت ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔"

اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مذکورہ روایت کو کتاب الفرائض (میراث کے بیان) میں جگہ دی ہے۔[4] ظاہر ہے کہ ایک ایسی بات پر جو شریعت میں "قرابت" کا درجہ رکھتی ہو، کسی اور معاملہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

(د): اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس معاملہ کو بعینہٖ "موالات" قرار دیا جائے اس لئے کہ:

(الف): موالات کی گنجائش اس شخص کے لئے ہے جس کا زوجین کے سوا اور کوئی وارث نہ ہو۔[5]

---

[1] ملاحظہ ہو: مرقاة المفاتيح: ۳۹۶/۳ [2] هنديه: ۲۵/۵، كتاب الولاء [3] هدايه ربع سوم: ۳۲۹

[4] مثلاً دیکھئے: مشكوٰة المصابيح حديث: ۳۰٦٤، باب الفرائض، ط: دارالفكر، بيروت مع تحقيق سعيد محمد لحّام

[5] هدايه: ۳۲۹/۳؛ هنديه: ۳۲/۵، الباب الثانى فى ولاء الموالاة

(ب): موالات کا اثر صرف ''میراث'' اور ''دیت میں تعاون'' کی صورت ظاہر ہوتا ہے، دوسرے حادثات سے اس کا کوئی تعلق نہیں انشورنس میں ظاہر ہے کہ یہ صورت حال نہیں ہے۔

۳ کفالت کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں جو اصول ہیں، اس لحاظ سے تو کئی امور میں انشورنس کا نظام اس سے بالکل مختلف ہے، حنفیہ کے یہاں کفالت کے لئے ضروری ہے کہ جس شخص کے حق کی حفاظت کے لئے کفالت قبول کی جائے وہ معلوم و متعین ہو، مگر انشورنس کے نظام میں وہ معلوم و متعین نہیں ہوتا[1] اسی طرح امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک صاحب حق کی طرف سے کفالت کو قبول کرنا بھی ضروری ہوتا ہے، جب ہی کفالت کا معاملہ وجود میں آتا ہے، اسی لئے احناف کفالت کے لئے بھی دوسرے معاملات کی طرح ایک مجلس میں ایجاب و قبول کو ضروری قرار دیتے ہیں[2] انشورنس میں معاملہ طے پانے کے وقت صاحب حق کا وجود ہی نہیں ہوتا مگر یہ تفصیلات دوسرے فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صاحب حق (مکفول لہٗ) کا معلوم و معروف ہونا ضروری نہیں[3] اسی طرح اس کا مجلس عقد میں موجود رہنا اور قبول کرنا عام فقہاء کے ہاں ضروری نہیں[4]

۴ لیکن ایک شرط قریب قریب متفق علیہ ہے کہ ''کفالت بالمال'' کا تعلق ایسے حق مالی سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمہ ثابت ہو، یہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ انشورنس کی اکثر صورتوں میں پالیسی ہولڈر پر کسی شخص کا حق واجب نہیں ہوتا ہے جس کو کمپنی ادا کرتی ہے بلکہ خود اس کو جو نقصان پہنچتا ہے کمپنی اس کی تلافی کرتی ہے، صرف گاڑیوں کے انشورنس میں کمپنی ''جنایت'' کے تحت جو تاوان گاڑی کے مالکان پر عائد ہوتا ہے، وہ اس کی طرف سے ادا کرتی ہے، تاہم یہ بھی ایسا حق و ذمہ نہیں ہوتا جو انشورنس کا معاملہ طے پاتے وقت موجود ہو، حالانکہ ''کفالہ'' انہیں دیون اور حقوق کا ہوتا ہے، جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔

۵ ''اجرت لے کر سامان امانت کی حفاظت'' والے مسئلہ پر بھی اس صورت کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا، وہاں سامان خود ''امین'' کی نگہبانی اور قبضہ میں رہتا ہے اور اس کی حفاظت اور ضیاع میں اس شخص کی توجہ اور تغافل کو خاصا دخل ہے، یہاں جو سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجا جا رہا ہے، یا دکان وغیرہ میں ہے، وہ انشورنس کمپنی کی تحویل اور قبضہ میں نہیں ہے اور نہ اس کی حفاظت و صیانت میں مناسب چوکسی اور توجہ یا غفلت و بے احتیاطی سے اس کا کوئی تعلق ہی ہے۔ اس لئے نہ کمپنی کے طرف سے اس کی ذمہ داری قبول کرنا صحیح ہے اور نہ سامان ضائع ہوجانے کی صورت اس کا تاوان وصول کرنا مبنی بر انصاف ہے۔

---

[1] ہندیہ: ۲۵۴/۳ [2] دیکھئے: ہندیہ: ۲۵۲/۳ [3] المغنی: ۳۳۵/۵، احکام القرآن لابن العربی: ۱۰۸۵/۳

[4] دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر: ۵۳۵/۵، مغنی المحتاج: ۲۰۰/۲ رحمۃ الامۃ: ۲۰۳ کتاب الضمان

❻ جہاں تک "بیع بالوفاء" کی بات ہے تو اول تو اس کے جائز ہونے ہی میں اختلاف ہے[1] اور فقیر کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ سود کے لئے حیلہ ہے، اس لئے سد ذریعہ کے طور پر اس کو بھی ناجائز ہی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے ان کا منشا بھی یہ ہے کہ یہ معاملہ اپنی ظاہری شکل اور ہیئت کے اعتبار سے محض خرید و فروخت کا ایک معاملہ ہے جس کو جائز ہونا چاہئے، ہاں معاملہ کرنے والوں کی نیت بالواسطہ قرض پر نفع حاصل کرنے کی ہے اور ہمارا کام معاملات میں اس کی ظاہری صورت پر حکم لگانے کا ہے، دلوں میں جھانک کر دیکھنا ہمارا کام نہیں۔ جو لوگ انشورنس کو منع کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس اپنی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہی "ربوٰ" اور "قمار" ہے، پس اگر اس کا عرف و رواج ہو جائے جب بھی نصوص شرعیہ کی کھلی خلاف ورزی کی وجہ سے اس میں کوئی نرمی نہیں برتی جا سکتی۔

❼ یہ کہنا کہ انشورنس کا مقصد صالح ہے، گو اس کے طریقۂ کار میں بعض محرمات و ممنوعات بھی داخل ہو گئی ہیں، اس لئے اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے، قطعاً ناقابل فہم ہے، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ مسلمان جو کچھ کرے، اس کا مقصد بھی نیک اور بہتر ہونا چاہئے اور اس کے لئے جو بھی طریقۂ کار اختیار کیا جائے وہ بھی شریعت کے دائرہ میں ہو، اگر صرف مقصد کی صالحیت کافی ہو اور اس کے لئے ہر بجا و بے جا ذرائع کا استعمال روا ہو تو نہ معلوم کتنی ہی محرمات حلال قرار پائیں گی۔

ناجائز قرار دینے والوں کی دلیلیں

جو لوگ "انشورنس" کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں......

❶ لائف انشورنس کی صورت میں ایک مقررہ مدت تک پالیسی ہولڈر زندہ رہا تو جمع شدہ رقم پر خطیر اضافہ کے ساتھ اس کو یہ رقم واپس ملتی ہے، یہ اضافی رقم ایک ہی جنس کے لین دین کے معاملہ میں ایسا اضافہ ہے جس کے عوض کمپنی کو ایک طویل عرصہ تک رقم میں تصرف اور استعمال کی مہلت ملتی ہے، کوئی مالی عوض نہیں ملتا ہے اور اسی کا نام "ربوٰ" ہے اس طرح وہ تمام صورتیں جس میں کمپنی اضافہ کے ساتھ رقم واپس کرتی ہے، سود کے زمرہ میں آجاتی ہے۔

❷ شریعت میں "غرر" سے منع فرمایا گیا ہے۔ "غرر" دو معنوں میں ہے ایک دھوکہ کے معنی میں، ظاہر ہے کہ انشورنس میں یہ صورت نہیں پائی جاتی بلکہ فریقین پر تمام معاملات پہلے ہی سے پوری طرح واضح و آشکارا ہوتے ہیں، دوسرا معنی "خطر" کا ہے۔ خطر سے مراد ہے کہ فریقین میں سے کسی کے لئے نفع ایسی شرط پر موقوف کر دیا

[1] دیکھئے: هندیه: ۲۰۹/۳، درمختار: ۲۴۶/۴

جائے جس کا ہونا اور نہ ہونا غیر یقینی ہو "تعليق التمليك بالخطر"[1] معاملات کی ایسی صورتیں "قمار" میں داخل ہیں، جس کو قرآن مجید نے "میسر" سے تعبیر کیا ہے[2] جصاص نے بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان فرمایا ہے:

"ولاخلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار."[3]

تَرجَمہ: "اہل علم کے درمیان اس میں اختلاف نہیں کہ قمار حرام ہے اور "مخاطرہ" بھی قمار ہی کی ایک صورت ہے، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: مخاطرہ قمار ہے۔"

ظاہر ہے کہ انشورنس کی تمام ہی صورتوں میں یہ کیفیت موجود ہے ایک شخص "لائف انشورنس" کراتا ہے، اور ۳۰ سال کی پالیسی قبول کرتا ہے، مگر ۲۰ ہی سال میں رخصت ہو جاتا ہے، ۳۰ سال کی تکمیل پر جو رقم اس کو ملتی وہ آج ہی مل جائے گی، گویا اس کو پوری رقم ادا کرنی ہوگی یا کم ادا کر کے پوری رقم اس کے نامزد وصی کو وصول کرنے کا حق ہوگا؟ یہ اس کی موت کے واقعہ پر موقوف ہے، جس کا وقت نامعلوم اور جس کا مدت مقررہ کے اندر پیش آنا اور نہ آنا غیر یقینی ہے، یہی حال سامان کے انشورنس کا ہے، حادثہ پیش نہ آیا تو جمع شدہ رقم کمپنی کو مل گئی، پیش آگیا تو پالیسی خریدنے والے نے نفع حاصل کیا اور خود حادثہ کا پیش آنا اور نہ آنا غیر یقینی اور نامعلوم ہے، یہی حال ذمہ داریوں کے انشورنس کا ہے جو عام طور پر حادثات ہی سے متعلق ہوتا ہے۔

❸ لائف انشورنس کی صورت میں پالیسی خریدنے والا اپنی موت کی صورت میں کسی شخص کو نامزد کر جاتا ہے کہ اس کو یہ رقم دیدی جائے، اکثر اوقات وہ ورثہ ہی میں سے ہوتا ہے، ویسے وہ کوئی تیسرا شخص بھی ہوسکتا ہے، ہر دو صورت میں یہ عمل اسلام کے نظام میراث کے قطعاً مغائر ہے۔ ورثہ کے حق میں وصیت نہ جائز ہے اور نہ معتبر، غیر وارث کے حق میں بھی ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کا یہی حکم ہے، اگر یہ رقم انشورنس کرانیوالے کے متروکہ کے ۳/۱ کے برابر یا اس سے کم ہو تو گو وصیت نافذ ہوگی اور قانوناً معتبر قرار پائے گی تاہم ورثہ کے لئے نقصان و ضرر کا باعث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ اب بھی اس کا یہ فعل گناہ کے زمرہ میں شمار ہو۔

❹ انشورنس سے بہت سے اخلاقی امراض بھی پیدا ہوتے ہیں اور واقعات کے ذریعہ ان کا اظہار بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً مورث انشورنس کرا چکا ہو تو ورثہ کی طرف سے اس کے قتل کی سعی، انشورنس شدہ دکانوں کو اپنے آپ آگ لگا دینا اور دھوکہ دے کر پیسے حاصل کرنے کی سعی، وغیرہ۔ ان کے سد باب کے لئے بھی اس کو ممنوع و ناجائز قرار دیا جانا ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔

---

[1] المبسوط: ۵۹/۱۲ [2] مائدہ: ۹ [3] احکام القرآن: ۳۸۸/۱

ان دلائل پر ایک نظر

ان میں آخری دلیل ایسی ہے کہ بجائے خود کسی معاملہ کی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے ناکافی ہے، اس کا تعلق فقہ کے اصول "سد ذریعہ" سے ہے، ہر "ذریعہ" ممنوع نہیں ہوتا ورنہ محرمات کی فہرست اتنی طویل ہو جائے گی کہ انسانی زندگی دوبھر ہو جائے گی۔ بلکہ ایسا ذریعہ ممنوع ہوتا ہے جو اکثر یا کم سے کم بہ کثرت حرام کا ذریعہ بنتا ہو، جو بات اتفاقاً گاہے گاہے کسی ممنوع اور حرام بات کا ذریعہ بن جاتی ہو، وہ فقہاء کے ہاں مباح و جائز ہے۔ انشورنس اسی درجہ میں برائیوں کا باعث بنتا ہے، جو طبائع غیر سلیم ہوں اور جو دل خدا کے خوف سے بالکل ہی خالی ہوں، وہ انشورنس کرانے والے مورث ہی کو نہیں، کثیر جائیداد کے مالک مورث کو بھی جلد سے جلد راہ سے ہٹانے کی کوشش کر سکتے ہیں، اور بعضے بدبخت اور بدطینت ایسا کرتے بھی ہیں۔ "والی اللہ المشتکی"۔ تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات انشورنس کی حرمت کو ثابت نہیں کر سکتی۔

جہاں تک بعد وفات نامزدگی کی بات ہے تو یہ خرابی غالباً صرف لائف انشورنس ہی کے ساتھ مخصوص ہے، انشورنس کی دوسری صورتوں سے متعلق نہیں اگر اس کی یہ صورت کر لی جائے کہ علیحدہ طور پر کوئی کاغذ بنا دے اور اس میں لکھ دے کہ انشورنس کی یہ رقم اس کے تمام ورثہ کے لئے حصۂ شرعی کے مطابق تقسیم ہو، البتہ نامزد شخص تمام ورثہ کی طرف سے کمپنی کی طرف سے وصولی کا وکیل ہوگا تو ممکن ہے کہ اس مفسدہ سے بچا جا سکے۔ لیکن اصل مسئلہ "ربو" اور "قمار" کا ہے۔ انشورنس کو موجودہ صورت میں جائز قرار دینے والے علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انشورنس کا مقصد "تعاون باہمی" اور خطرات سے تحفظ ہے نہ کہ نفع کمانا، اس لئے یہ سود کے زمرہ میں نہیں آتا، جس میں سود خور کا مقصد ہی نفع کا حصول ہوتا ہے۔ مگر یہ تاویل و توجیہ دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ اس کو تعاون باہمی قرار دینا صحیح نہیں، یہ انشورنس ہے ہی کمرشیل بنیادوں پر، اگر واقعی تعاون مقصود ہوتا تو ماہانہ خطیر قسط نہ لی جاتی بلکہ ہر رکن پر کسی نقصان کی صورت اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا جو ضروری ہوتا اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے کہ اس طرح کے تعاون باہم پر مبنی انشورنس کی صورتیں بھی ہیں جو بالکل جداگانہ ہیں اور علماء کی رائے بھی ان کے متعلق جواز ہی کی ہے۔ دوسرے کسی معاملہ پر محض صاحب معاملہ کے مقصد و منشاء کے تحت حکم نہیں لگایا جاتا، قصد و ارادہ کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں عمل بجائے خود نہ مطلوب ہو نہ ممنوع، جو معاملہ اپنی عملی کیفیت و صورت کے اعتبار سے ناجائز ہو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہو سکتا کہ صاحب معاملہ کا مقصد درست ہے، صورت حال یہ ہے کہ پالیسی لینے والے اور کمپنی کے درمیان لین دین کا معاملہ ہو رہا ہے، جو عقد معاوضہ کہلاتا ہے، ایک طرف سے جمع شدہ رقم کم ہے دوسری طرف سے دی جانے والی رقم زیادہ ہے، دونوں کی جنس ایک ہے، عقد معاوضہ میں ایک ہی جنس کی چیز

کا باہمی تبادلہ ہو اور ایک طرف سے زیادہ اور دوسری طرف سے کم ہو، یہی سود ہے، اس لئے اس کو سود نہ قرار دینا کسی طرح صحیح نظر نہیں آتا۔

انشورنس کے مجوزین کا خیال ہے کہ اس میں ''قمار'' کی وہ صورت نہیں پائی جاتی، جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر دو باتیں کہی جاتی ہیں: ایک یہ کہ ''قمار'' سے ممانعت کا مقصود لہو ولعب اور لایعنی میں اشتغال سے روکنا ہے، انشورنس میں یہ بات نہیں پائی جاتی، بلکہ انسان سمجھداری سے کام لے کر مشکل اوقات میں اپنے بچاؤ کے لئے اس اسکیم میں شامل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صحیح نظر نہیں آتی، اول تو یہی صحیح نہیں ہے کہ قمار سے منع کرنے کا مقصد صرف لہو ولعب سے اجتناب کی تلقین ہے، زمانہ جاہلیت میں خرید وفروخت کے مختلف ایسے طریقوں سے منع فرمایا گیا جس میں قمار کی صورت پائی جاتی تھی، حالانکہ ان کا مقصد محض لہو ولعب نہ تھا، بلکہ وہ خرید وفروخت کے باضابطہ مروج ومعروف طریقے تھے۔ دوسرے اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کی حیثیت محض ایک حکمت ومصلحت کی ہوگی اور احکام کی بنیاد حکمتوں پر نہیں ہوتی ''علت'' پر ہوتی ہے۔ ''علت'' وہی قمار کی صورت کا پایا جانا ہے جو انشورنس میں بھی پائی جارہی ہے۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ گو انشورنس میں ''غرر'' پایا جاتا ہے مگر چوں کہ یہ نزاع کا باعث نہیں بنتا، اس لئے شرعاً اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے یہ دلیل بھی سقم سے خالی نہیں، فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلق ''غرر'' کو کسی معاملہ کے فاسد ونادرست ہونے کی اساس قرار دیتے تھے، اسی لئے فقہاء نے جہاں کہیں ''غرر'' کی تعریف کی ہے، وہاں صرف ابہام وخطر کو اساس بنایا ہے۔ نزاع واختلاف کو مدار نہیں ٹھہرایا ہے، ملک العلماء علامہ کاسانی کا بیان ہے۔

''الذی استویٰ فیه طرف الوجود والعدم''[1]

تَرْجَمَہ: ''جس میں وجود اور عدم کا پہلو برابر ہو۔''

فقہ مالکی کی معروف کتاب ''مواہب الجلیل'' میں ہے:

''مالایدری أیتمّ أم لا''[2]

امام قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

''مالایدری أیحصل ام لا''[3]

تَرْجَمَہ: ''معلوم نہ ہو کہ یہ حاصل ہوگا بھی یا نہیں؟''

اس لئے ''غرر'' بہ معنی ''خطر'' کی جو کیفیت انشورنس میں پائی جاتی ہے وہ ''قمار'' کا مصداق ہے اور یہ

[1] بدائع الصنائع: ۳۰۵/۵ [2] مواہب الجلیل: ۳٦۸/٤ [3] الفروق: ۳٦۵/۳

صورت موجودہ اس کو جائز قرار دینا درست نظر نہیں آتا۔[1]

حادثات کا انشورنس

''انشورنس'' کی ایک صورت ذمہ داری اور مسئولیت کے انشورنس کی ہے۔ ''الف'' کی گاڑی نے ''ب'' کو ٹکر دیدی اور وہ ہلاک ہوگیا یا اس کو جسمانی نقصان پہنچا تو قانون ''الف'' کو ذمہ دار قرار دیتا ہے کہ وہ اس سلسلہ میں ایک خطیر رقم پر مشتمل جرمانہ ادا کرے، اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے حادثات ''قتل خطا'' کے زمرہ میں آتے ہیں، جن میں ''خون بہا'' واجب ہوتا ہے، شریعت اسلامی میں بھی ''خون بہا'' کی خاصی مالیت ہوتی ہے، پھر اس طرح کے حادثات دولت مندوں کی طرح غریبوں کو بھی پیش آسکتے ہیں، ان کے لئے یہ ادائیگی کس قدر گراں بار ثابت ہوگی؟ وہ محتاج اظہار نہیں۔

اسلام نے اس صورت حال کے لئے ایک خاص نظام ''معاقل'' کا رکھا ہے ''عقل'' فقہ کی اصطلاح میں دیت کو کہتے ہیں، اس نظام کے تحت ایسی صورت پیش آجانے پر قاتل کے ساتھ خون بہا ادا کرنے میں اس کا خاندان بھی شریک ہوتا ہے اور سب مل کر خون بہا ادا کرتے ہیں۔ یہ خون بہا اصل میں تو قاتل کے خاندان کو ادا کرنا ہے لیکن حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نے ایک پیشہ سے متعلق افراد کو دیت کی ادائیگی میں باہم شریک رکھا، چنانچہ اگر ''اہل دیوان'' میں سے کسی سے جرم کا ارتکاب ہوا تو اہل دیوان کو ان کی دیت میں تعاون کا ذمہ دار قرار دیا ہے[2] فقہاء حنفیہ نے حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کے اس عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم پیشہ افراد کو دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا معاون و مددگار رکھا ہے، مرغینانی کا بیان ہے:

''لو کان الیوم قوم تناصرهم بالحرف فعا قلتهم اهل الحرافة''[3]

ترجمہ: ''آج اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ پیشہ ورانہ یکسانیت کی بناء پر ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں تو اہل پیشہ ہی ان کے ''عاقلہ'' ہوں گے۔''

اسی طرح فقہاء ''اہل ارزاق'' کو بھی دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا شریک قرار دیتے ہیں[4] ...... ''بیت المال'' کے رجسٹر میں جن لوگوں کا فوجیوں کی حیثیت سے اندراج ہوتا تھا اور ان کو وظیفہ دیا جاتا تھا وہ ''اہل دیوان'' کہلاتے تھے، جو لوگ اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے وظیفہ پاتے تھے اور اس لحاظ سے بیت المال میں ان کا نام رجسٹرڈ تھا وہ ''اصحاب ارزاق'' کہے جاتے تھے۔ ابتدائی ادوار میں ملک میں عوامی معاملات عام طور پر

---

[1] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۹
[2] الدرایہ لابن حجر علی هامش الهدایه: ۶۲۹/۴
[3] هدایه: ۶۳/۴، کتاب المعاقل
[4] حواله سابق: ۶۳۱

عوام بہ طور خود انجام دیتے تھے، اس لئے ملازمتوں اور خدمتوں کا دائرہ محدود تھا، اب معاشی اعتبار سے سینکڑوں شعبے ہیں جن میں ہر ایک ''ہم پیشہ لوگوں کی ایک مستقل اکائی'' کا درجہ رکھتا ہے۔

ٹریفک حادثات اور اس طرح کے ''انشورنس'' کی روح بھی وہی ہے جو ''نظام معاقل'' کی ہے، نظام معاقل کی صورت میں بھی ''دیت'' یکبارگی نہیں لی جاتی بلکہ تین قسطوں میں ہر شخص کے ذمہ عائد رقم وصول کی جاتی ہے البتہ حادثہ پیش آنے کے بعد یہ رقم لی جاتی ہے، موجودہ انشورنس نظام میں ایسا نہیں ہے، رقم قسط وار لی جاتی ہے اور پہلے سے رقم حاصل کی جاتی ہے، یہ یوں بھی ضروری ہے کہ پورے ملک یا ریاستوں کے ڈرائیوروں کی ایک اکائی تسلیم کی جائے تو شاید ہی کوئی دن ہوگا جس میں دو چار حادثات پیش نہ آتے ہوں، ایسی صورت میں یہی بات ممکن ہوسکتی ہے کہ حادثات کی اوسط شرح کو سامنے رکھتے ہوئے پیشۂ متعلقہ کے تمام کارکنوں سے قسط وصول کی جاتی رہے۔ اس لئے اس فقیر کا خیال ہے کہ انشورنس کی اس صورت کو ہر اس سماج میں جائز ہونا چاہئے، جہاں ایسے مواقع کے لئے ''نظام معاقل'' عملی طور پر موجود نہ ہو۔ انشورنس کی اس صورت میں تو ''سود'' کا سوال ہی نہیں کہ بیمہ کرانے والے کو حادثہ پیش نہ آنے کی صورت کوئی رقم واپس نہیں ملتی، البتہ ایک گونہ ''خطر'' موجود ہے کہ اگر وہ حادثہ سے محفوظ رہا تو اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے ہاتھ دھونا ہوگا، حادثہ پیش آیا تو اس سے بڑھ کر اعانت حاصل ہوگی، مگر غور کیا جائے تو اس درجہ کا ''خطر'' خود ''معاقل'' کے نظام میں بھی ہے۔ ''ولاء موالات'' میں بھی ہے اور بعض اور معاملات میں بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ انشورنس کی یہ صورت از قبیل تبرعات ہے، بیمہ کی قسط ادا کرنے والا اپنے ہم پیشہ لوگوں کے لئے تبرع پیش کرتا ہے اور کبھی وہ خود اس میں مبتلا ہو جائے تو اپنے ہم پیشہ لوگوں کی مدد سے فائدہ اٹھاتا ہے اس لئے بیمہ کی اس شکل کو، جس میں بیمہ کرانے والا محض ابتلاء کے وقت اپنا بچاؤ چاہتا ہے۔ بیمہ کی ان صورتوں پر قیاس نہ کیا جانا چاہئے جہاں بیمہ کا مقصود کمرشیل ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں!

ہاں ہندوستان کے موجودہ حالات میں آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کی وجہ سے یہ بات قابل غور ہوگئی ہے کہ کیا مسلمان اپنی جان و املاک کی حفاظت اور نقصان کی صورت اس کی تلافی کے لئے ''انشورنس'' کرا سکتے ہیں؟ ...... راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر فسادات کے نقصان کی ذمہ داری انشورنس کمپنی قبول کرتی ہو تو اب یہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کے لئے ایک ''اجتماعی حاجت'' بن گئی ہے، اور فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے کہ عمومی اور اجتماعی نوعیتوں کی حاجتیں ''ضرورت'' ہی کے درجہ میں ہوتی ہیں۔

''الحاجة اذا عمّت كانت كالضرورة.''

اس سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ نے ۱۵/ ۱۶/ دسمبر ۱۹۶۵ء میں جو فیصلہ کیا تھا وہ حسب

ذیل ہے:

"مجلس یہ رائے رکھتی ہے کہ اگر چہ انشورنس کی سب شکلوں کے لئے "ربٰو و قمار" لازم ہے اور ایک کلمہ گو کے لئے ہر حال میں اصول پر قائم رہنے کی کوشش کرنا ہی واجب ہے لیکن جان و مال کے تحفظ و بقا کا جو مقام شریعت اسلامیہ میں ہے، مجلس اسے بھی وزن دیتی ہے، نیز مجلس اس صورت حال سے بھی صرف نظر نہیں کرسکتی کہ موجودہ دور میں نہ صرف ملکی بلکہ بین الاقوامی ریاستوں سے انشورنس انسانی زندگی میں اس طرح دخیل ہوگیا ہے کہ اس کے بغیر اجتماعی اور کاروباری زندگی میں طرح طرح کی دشواریاں پیش آتی ہیں اور جان و مال کے تحفظ کے لئے بھی بعض حالات میں اس سے مفر ممکن نہیں ہوتا، اس لئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائیداد کا بیمہ کرائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔"[1]

یہ فیصلہ ۱۹۶۵ء کا ہے...... اس کے بعد بھی ہندوستان کے موجودہ حالات کی روشنی میں تحفظ کے نقطۂ نظر سے یا قانونی مجبوری کے تحت عام طور پر علماء وار باب افتاء اس کے جواز کے فتوے دیتے رہے ہیں، انہیں اہل علم میں مفتی محمود حسن گنگوہی، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور موجودہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی نظام الدین صاحب بھی ہیں۔[2]

خلاصۂ بحث

لہٰذا احکام و مصالح شریعت کی ہدایات اور انسانی ضروریات کو سامنے رکھ کر درج ذیل احکام سامنے آتے ہیں:

❶ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس جو بعض مسلم ممالک میں مروج ہیں، جائز ہے۔ "مجمع البحوث الاسلامیہ" جامع ازہر کے اجلاس محرم ۱۳۸۵ھ نے بہ اتفاق رائے اس کے جواز کا فیصلہ کیا ہے۔[3]

❷ حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے لئے حادثات پیش آنے کی صورت میں تعاون کے لئے انشورنس کی جو اسکیم چلاتی ہے، وہ بھی جائز ہے اور پراویڈنٹ فنڈ اسکیم سے قریب ہے، یہاں "مال" بہ مقابلہ "عمل" ہے اور یہ "تبادلہ مال از مال" کی صورت ہی نہیں ہے۔ اس کے جواز پر قریب قریب اتفاق ہے[4] شیخ ابوزہرہ بھی باوجودیکہ

[1] اس تجویز پر مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی، شاہ معین الدین احمد ندوی، مولانا فخر الحسن صاحب دیوبندی، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا محمد اویس ندوی، مولانا ابو اللیث اصلاحی، ندوی (رحمہم اللہ تعالیٰ) مولانا محمد منظور نعمانی، مفتی محمد ظفیر الدین، شاہ عون احمد قادری اور مولانا محمد اسحاق سندیلوی کے دستخط ہیں۔

[2] ملاحظہ ہو: فتاویٰ محمودیہ: ۲۴۰/٤، فتاویٰ رحیمیہ: ۱۳۲/٦، منتخب نظام الفتاوی ۲۵۱/۳

[3] دیکھئے: عقود التامین للشیخ احمد محمد جمال: ص: ۱۰٦، ۱۰۷، مجلّة "الاقتصاد الاسلامی جمادی الاولیٰ ۱٤۰۲ھ

[4] ملاحظہ ہو "حکم الشریعة الاسلامیه فی عقود التامین"، ص: ٤٦ ...... ٤٥

بڑی شدت سے انشورنس کی حرمت کے قائل ہیں، اس صورت کو جائز قرار دیتے ہیں[1]

❸ بیمہ کی ایک صورت سندات اور کاغذات کے انشورنس کی ہے، جس کا انتظام آج کل ڈاک کے نظام میں بھی ہے، یہ صورت بھی جائز ہے، فقہاء کا خیال ہے کہ اگر امین سامان کی حفاظت پر اجرت لے تو اب وہ اس سامان کا ضامن ہوجاتا ہے اور سامان ضائع ہوجائے تو اس کو تاوان ادا کرنا ہوتا ہے۔ "ان المودع اذا اخذا لاجرة علیٰ الودیعة یضمنها اذاهلکت[2]"، یہ صورت بھی اسی زمرہ میں داخل ہے، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے۔[3]

❹ انشورنس کی وہ تمام صورتیں۔ جن میں سرکاری قانون کے تحت انشورنس لازمی ہے۔ جائز ہوں گی، جیسے بین ملکی تجارت میں درآمد و برآمد کے لئے، کہ اس میں انشورنس کرانے والے کے اختیار کو دخل نہیں۔

❺ ٹریفک حادثات اور اس طرح کے دوسرے حادثات کی بناء پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں انشورنس بھی جائز ہے۔

❻ زندگی اور املاک کا انشورنس اصلاً جائز نہیں ہے کہ اس میں سود بھی ہے اور قمار بھی۔

❼ ہندوستان اور اس جیسے ممالک۔ جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، نقض امن سے دو چار ہوں اور قانون کی لگام ان کے ہاتھ میں نہ ہو، میں مسلمانوں کے لئے جان و املاک کا انشورنس بھی جائز ہے۔

❽ جان و مال کے انشورنس کی صورت بیمہ کرانے والے کے لئے اس کی اصل رقم ہی جائز ہوگی، اضافی رقم جائز نہ ہوگی اور ضروری ہوگا کہ بغیر نیت صدقہ رفاہی کاموں میں خرچ کردی جائے یا غرباء پر صرف کی جائے لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، اس لئے کہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے، حکومت کی طرف سے مسلمانوں کی حفاظت میں غفلت بلکہ ان کو نقصان پہنچانے کی سعی میں شرکت شب و روز کا مشاہدہ ہے، اس لئے یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے تغافل کی قیمت ادا کرے۔ هذا ما عندی واللّٰه أعلمُ بالصّواب.

[1] عقود التامین: ۵۱　[2] ردالمحتار: ۳/۳۴۵　[3] جواهر الفقه: ۱۸۲

مکانات ودکانات کی پگڑی کا شرعی حکم

”یہ مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے پہلے فقہی سمینار منعقدہ یکم تا ۱۳/ اپریل ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں پیش کیا گیا۔“

پگڑی اس وقت ان مسائل میں سے ہے جن کا اکثر شہروں میں رواج ہو چکا ہے اور جو مالک مکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے ایک ضرورت بن گئی ہے، کرایہ داری کے موجودہ قانون کے تحت کرایہ دار کے حقوق اتنے بڑھا دیئے گئے ہیں کہ اصل مالک کے لئے ایک دفعہ مکان یا دوکان کرایہ پر لگانے کے بعد دوبارہ اس کو حاصل کرنا اور واپس لینا جوئے شیر لانے کے مرادف ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسری طرف کچھ مسائل اور دقتیں کرایہ داری کی بھی ہیں۔ ایک شخص ایک مکان کرایہ پر حاصل کرتا ہے اور اس میں کوئی ایسا کارخانہ قائم کرتا ہے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا آسان نہیں ہوتا، یا ایک دوکان حاصل کرتا ہے اور عرصہ کی محنت کے بعد مارکیٹ میں اس کے لئے حیثیت اور مقام بناتا ہے، ان حالات میں اگر کرایہ داروں کو بیک جنبش قلم اپنا کارخانہ اور اپنی دوکان اٹھا لینے کا حکم دیا جائے تو معاشی اعتبار سے اس کے لئے ضرر شدید اور ناقابل تلافی نقصان کا باعث ہوگا، ان حالات میں پگڑی کی رقم کے ذریعہ مالک اپنے مکان پر کرایہ دار کے ناقابل واپسی قبضہ کا عوض وصول کر لیتا ہے اور کرایہ دار اس ممکنہ ناگہانی نقصان سے تحفظ حاصل کر لیتا ہے، اس طرح پگڑی کا یہ رواج دراصل دوطرفہ ضرورت کی تکمیل ہے۔

پگڑی کی مختلف صورتیں ہیں جو اس وقت مروج ہیں:

❶ مالک ”پگڑی“ کے بجائے ”پیشگی“ (advance) کے نام سے ایک رقم کرایہ دار سے اس شرط کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان واپس کرے گا تو یہ رقم بھی اس کو واپس کر دی جائے گی۔

❷ مالک ابتداء معاملہ کے وقت ہی کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے۔

❸ کرایہ دار جس نے خود پگڑی دے کر مکان حاصل کیا ہے، دوسرے کرایہ دار کو مکان دیتا ہے اور اس سے پگڑی وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مالک مکان کو مکان واپس کرے تو اس سے بھی پگڑی کی رقم لیتا ہے۔

❹ کرایہ دار نے خود پگڑی دیئے بغیر مالک سے مکان حاصل کیا ہے، مگر وہ کسی اور کو پگڑی لے کر مکان حوالہ کرتا ہے یا خود مالک مکان ہی سے پگڑی کی رقم لے کر اس کو مکان دیتا ہے۔

زرِضمانت

میرا خیال ہے کہ اس طرح زرضمانت کی رقم حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں اور اس رقم کی حیثیت قرض کی ہے، قرض ماننے کی صورت میں دو باتیں حل طلب رہ جاتی ہیں، اول یہ کہ قرض میں تاجیل نہیں ہوتی اور ہمارے یہاں کے عرف و رواج کے مطابق زیر بحث مسئلہ میں فریقین ''اجل'' کے پابند ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ مالک مکان کرایہ دار سے اس قرض کو مشروط کر دیتا ہے، پس یہ ایک شرط فاسد ہے، اور شرط فاسد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔

ان کا حل اس طرح ہے کہ قرض میں تاجیل کا گو احناف کے یہاں اعتبار نہیں اس لئے کہ قرض تبرعات کے قبیل سے ہے۔ ''ولا یثبت الاجل فی القروض عندنا.''[1] تاہم امام شافعی کے یہاں تاجیل کا اعتبار ہے[2]، اور امام مالک کے ہاں نہ صرف اس کا اعتبار ہے بلکہ قرض میں تاجیل واجب ہے۔[3] سلف میں حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا، حضرت عطاء، عمرو بن دینار وغیرہ جیسے بلند پایہ اہل علم بھی تاجیل کو درست اور معتبر مانتے ہیں۔[4] اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ احناف کے نزدیک ''قرض'' میں تاجیل کا درست نہ ہونا عام قواعد فقہیہ سے مستنبط ہے، کسی نص صریح سے نہیں جبکہ آیت مداینت (البقرہ) بظاہر جمہور کی تائید میں ہے، اور تمام دیون بہ شمول ''قرض'' میں تاجیل کے معتبر ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ہمارے زمانہ کے تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں جمہور کی رائے کو قبول کر لیا جائے تو مضائقہ نظر نہیں آتا۔

''اجارہ'' جس شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ:

(الف): اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے منفعت ہو۔

(ب): شرط ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے آئندہ نزاع پیدا ہو جانے کا قوی امکان ہو۔

(ج): وہ شرط رواج کا درجہ نہ اختیار کر چکی ہو، چنانچہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں۔ ''وکل شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحد لمتعا قدین یفضی الی المنازعة فیفسد الاجارة.''[5]

اسی طرح کوئی شرط رواج کا درجہ اختیار کر لے تو پھر وہ اجارہ کی صحت میں مانع نہیں ہوتی۔ عالمگیری میں ہے۔

---

[1] ھندیہ: ۴۶۸/۵ [2] احکام القرآن للجصاص: ۴۶۹/۱ [3] اعلاء السنن: ۵۲۴/۱۴

[4] صحیح بخاری مع فتح الباری: ۶۶/۵ [5] البحر الرائق: ۱۷/۸

"رجل استاجرعبدا کل شهر بکذ اعلیٰ ان یکون طعامهٔ علی المستاجرا ودابة علی ان یکون علفها علی المستاجر، ذکر فی الکتاب انهٔ لایجو زقال الفقیه ابواللیث فی الدابة ناخذ بقول المتقد مین امافی زمننا فالعبد یاکل من مال المستاجر عادة کذافی الظهیر یة."[1]

غرض ابواللیث نے تعامل اور عادت ہی کے پیش نظر غلام کی خوراک کی ذمہ داری کرایہ دار پر مشروط کرنے کو درست قرار دیا ہے، قرض کی یہ شرط مفضی الی النزاع نہیں ہے، یہ بات تجربات اور مشاہدات سے ثابت ہے اور اب اس شرط نے رواج کا درجہ بھی حاصل کرلیا ہے اس لئے اس شرط کو شرطِ فاسد کے درجہ میں رکھنا صحیح نہیں ہوگا۔

یہاں اس امر کو ملحوظ رکھا جانا چاہئے کہ طمانینت قلب اور وثوق کے لئے (جس کو ہمارے عرف میں "ضمانت" کہتے ہیں) فی الجملہ فقہاء کے عام اصول وقواعد سے گریز کرنا اور ایک انسانی ضرورت سمجھ کر اس کے لئے گنجائش پیدا کرنا خلاف اصل بات نہیں ہے، مثلاً اصول یہ ہے کہ راہن (مقروض) صاحب دین (مرتہن) کے پاس مال رہن رکھے کہ رہن کا معاملہ انہی دونوں حضرات کے درمیان ہے کسی اور کے پاس "مال رہن" کا رکھا جانا درست نہیں ہونا چاہئے لیکن چونکہ راہن کے لئے یہ بات موجب اطمینان نہیں ہوتی تھی، اور وہ صاحب دین کے بارے میں اس بات سے مطمئن نہیں رہتے تھے کہ وہ اس میں ناواجبی تصرف کرے اور "امین" ہونے کی فقہی حیثیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو واپس نہ کرے، اس لئے استحساناً فقہاء نے کسی تیسرے معتبر شخص کے پاس "مال رہن" رکھنے کی اجازت دی ہے، امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے۔ "وکان هذاالنوع استحسان منابحاجة الناس الیه ولکونه أرفق بهم فالراهن لایا تمن المرتهن علی عین ماله وعند ذلك طریق طمانیة القلب لکل واحد منهما الوضع علی یدعدل."[2]

مالک مکان کا ابتداء معاملہ میں پگڑی لینا

اصل مالک مکان کا کرایہ دار سے بطور پگڑی (بدل خلو) کچھ رقم لینا تو بہر حال درست ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ کچھ حصہ اس نے ایک مشت اور تعجیلاً وصول کرلیا ہے۔ اور کچھ حصہ بالاقساط اور تدریجاً وصول کر رہا ہے۔ فقہاء کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے۔ علامہ شامی نے پگڑی ہی کی ایک صورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔

"نعم جرت العادة ان صاحب الخلو حین یستاجر الدکان بالاجرة الیسیرة یدفع للناظر دراهم تسمیٰ خدمة هی فی الحقیقة تکملة اجرة المثل....

[1] هندیه: ۴۴۲/۴ [2] المبسوط: ۷۸/۲۱

وکذا اذامات صاحب الخلو اونزل عن خلوہ لغیرہ یا خذ الناظر من الوارث اوالمنزول لہ دراھم تسمٰی تصدیقا فھذہ تحسب من الاجرۃ ایضا.''[1]

ترجمہ: ''ہاں! یہ طریقہ جاری ہے کہ صاحب ''خلو'' جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کچھ درہم مزید دیتا ہے، جس کو ''خدمت'' کہا جاتا ہے یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے اور جب صاحب ''خلو'' کا انتقال ہوجائے یا وہ کسی اور کے حق میں دستبردار ہوجائے تو اس کے وارث سے یا اس شخص سے جس کے حق میں خلو سے دستبردار ہوا ہے، چند درہم لیتا ہے، جس کو ''تصدیق'' کہا جاتا ہے، اس کا شمار بھی کرایہ ہی میں ہوگا۔''

اس لئے یہ صورت کچھ زیادہ محل کلام نہیں۔

۳ پگڑی کی تیسری اور چوتھی صورت کے احکام کی تحقیق کے لئے ضروری ہے کہ پہلے چند بنیادی امور کی تنقیح کرلی جائے۔

اوّل: یہ کہ کیا ''حق ملکیت'' اور ''حق قبضہ'' دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں یا یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوکر الگ الگ اشخاص کے لئے بھی ثابت ہوسکتے ہیں؟

دوم: حقوق کی خرید وفروخت درست ہے یا نہیں؟ اور اگر بعض حقوق قابل خرید وفروخت ہیں تو آیا ''حق خلو'' یعنی ''حق قبضہ'' بھی منجملہ ان حقوق کے ہے یا نہیں؟

سوم: خود فقہاء نے پگڑی کے بارے میں کیا کچھ لکھا ہے اور اس سے ہم کو کیا روشنی مل سکتی ہے؟

حق ملکیت اور حق قبضہ

اہل نظر کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ ملکیت اور قبضہ کے حقوق دو مستقل حقوق ہیں، گو اصل میں جس کو کسی شے پر ملکیت حاصل ہو، وہی اس پر قبضہ کا بھی مالک ہے مگر شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں کہ ملکیت ایک شے پر کسی اور کی ہے اور قبضہ اور انتفاع کا حق کسی اور کو، عاریت پر سامان حاصل کرنے والوں اور کرایہ داروں کو سامان سے انتفاع کا حق حاصل ہوتا ہے، حالانکہ ملکیت مالک کی ہوتی ہے، سامان جس کے پاس رہن رکھا جائے وہ اس پر قبضہ کا حق دار ہے، حالانکہ اصل مالک کی ملکیت اب بھی اس پر باقی ہے۔ یہ تو عارضی طور پر مالک کے حق قبضہ سے محرومی کی مثالیں ہیں، بعض ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ مالک مستقل طور پر قبضہ اور انتفاع کے حق سے محروم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے ایک غلام کے بارے میں ایک شخص کے لئے ملکیت

[1] ردالمحتار: ۱۷/۴

اور دوسرے شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی، تو اس غلام پر پہلے شخص کی ملکیت قائم رہے گی، اور دوسرے شخص کا قبضہ اور خدمت لینے کا حق۔

حقوق کی خرید و فروخت

جہاں تک حقوق کی خرید و فروخت کی بات ہے تو یہ اس امر پر موقوف ہے کہ حقوق بھی مال کے قبیل سے ہیں یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی، احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے کہ آپ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شے کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبد اللّٰہ محمد بن ادریس الشافی قدس اللّٰہ سرہ ونو رضریحہ ان المنافع بمنز لۃ الاعیان القائمۃ وعند نابمنزلۃ الاعیان فی حق جوازا لعقد علیھا لاغیر."[1]

ترجمہ: "امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔"

پھر چند مسائل ذکر کئے ہیں، جن میں اسی اصولی اختلاف کی بنا پر احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح ہیں:

مغصوبہ مکان میں غاصب جتنے دنوں رہے، شوافع کے نزدیک اتنے دنوں کا کرایہ واجب ہوگا، احناف کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔

مشاع یعنی غیر منقسم اور مشترک زمین و مکان کو جس طرح فروخت کرنا درست ہے، اسی طرح شوافع کے یہاں کرایہ پر دینا جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک عذر کی بنا پر معاملۂ اجارہ ختم نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ مکمل شدہ بیع ختم نہیں کی جاسکتی، احناف کے نزدیک اعذار کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

جس طرح معاملۂ بیع، خریدار اور فروخت کنندہ میں سے کسی کے موت سے ٹوٹتا نہیں ہے بلکہ خریدار کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اسی طرح شوافع کے نزدیک اجارہ بھی کرایہ دار مورث کی موت کے بعد اس کے

---

[1] تاسیس النظر: ص ۱۶۲

ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

جس طرح خرید و فروخت میں خریدار کو مبیع پر قبضہ کے ساتھ ہی پوری قیمت ادا کر دینی ہوتی ہے، اسی طرح شوافع کے نزدیک اجارہ میں بھی کرایہ دار قبضہ کرتے ہی پورا کرایہ ادا کر دے گا، جب کہ احناف کے نزدیک کرایہ کی ادائیگی تدریجاً واجب ہوگی۔[1]

غرض شوافع کے نزدیک چونکہ منافع بھی مال ہیں۔[2] اس لئے اجارہ جس میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے، گویا وہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ "بیع" میں "مال اعیان" کو فروخت کیا جاتا ہے اور اجارہ میں "مال کے منافع کو"۔ پس احناف اور جمہور کے درمیان بنیادی اختلاف "مال" کی تعریف میں ہے، احناف کے نزدیک مال وہ مادی اشیاء ہیں جن کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہو۔ "والمال مایمکن احرازہ[3]" جب کہ شوافع اور جمہور کے نزدیک بقول علامہ ابن ہمام کے جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، سب مال ہے "المال اسم لماھو غیر نامخلوق لمصالحنا۔"[4]

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں، جن میں "حقوق" کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ فروخت کر دینا جائز ہے۔ اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گذرنے کا "حق" بیچنا بھی جائز ہے۔ "وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان[5]"، یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثل ہے۔

اسی طرح بعض مواقع "پر منافع" کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ "مال متقوم" ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی "المهرانمایصح بکل ماھو مال متقوم[6]"، لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد کے نزدیک "خدمت" بھی مال ہے۔ "ثم علی قول محمد تجب قیمة الخد مة لأن المسمٰی مال إلا أنه عجزعن التسلیم بمکان المنا قضة[7]" اب ظاہر ہے کہ "خدمت" اعیان میں سے نہیں ہے بلکہ منافع یا حقوق ہی کی قبیل سے ہے۔

❷ ...... یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ "مال" کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت سے، اس لئے گو فقہ حنفی کی عام متون میں "حقوق مجردہ" کی بیع کو منع کیا گیا ہے، لیکن فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اس باب میں توسع کی راہ

[1] حوالہ سابق ص۶۳ [2] هدایه: ۳۶۷/۳، کتاب الغصب [3] هدایه
[4] فتح القدیر: ۲۸۱/۸ [5] هدایه: ۴/۳ [6] هدایه، ربع دوم [7] هدایه، ربع دوم: ص ۳۰۸

اختیار کی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر "حق وظیفہ" سے دست کش ہونے کو عرف کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔

"وقد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بان يعطى لصاحبها وتعارفواذالك فينبغي الجواز وأنه لونزل له وقبض منه المبلغ ثم أرادالرجوع عليه لايملك ذلك." [1]

ترجمہ: "قاہرہ میں صاحب وظیفہ کا کچھ لے کر حق وظیفہ سے اس کے حق میں سبکدوش ہوجانا فقہاء کے یہاں معروف ہے اور یہی ان کا عرف ہے، اس لئے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے اگر وظیفہ سے سبکدوش ہوا اور اس کے بدلہ کچھ رقم وصول کر لے پھر اس سے رجوع کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔"

اور علامہ شامی کا بیان ہے:

"قال العلامة العينى فى فتاواه ليس للنزول شيء يعتمد عليه ولكن العلماء والحكام مشوا ذالك للضرورة واشترطوا امضاء الناظر لئلايقع فيه نزاع." [2]

ترجمہ: "علامہ عینی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ وظیفہ سے بالعوض سبکدوشی پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں، لیکن علماء و حکام نے از راہ ضرورت اس کی اجازت دی ہے اور قاضی کی منظوری کی شرط لگائی ہے تا کہ نزاع نہ پیدا ہو۔"

متولی اگر اپنے حق تولیت سے کسی اور کے حق میں دست کش ہوجائے اور اس کے بدلہ اس سے معاوضہ حاصل کرے، تو آیا یہ صورت درست ہوگی، ہمارے اکثر فقہاء کا رجحان اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے کہ یہ "حقوق مجردہ" پر عوض وصول کرنا ہے، لیکن حموی کا بیان ہے کہ شیخ نورالدین علی مقدسی نے "رمز شرح کنز" میں اس کا عوض لینے کو درست قرار دیا ہے۔ "قال الحموی وقد استخرج شيخ مشائخنانورالدين على المقدسى صحة الاعتياض عن ذالك فى شرحه على نظم الكنز." [3]

اگر کسی شخص نے ایک آدمی کے لئے غلام کی ملکیت کی اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی، پس جس کے لئے خدمت کی وصیت کی، وہ غلام کے مالک سے معاوضہ لے کر اپنے "حق خدمت" سے سبکدوش ہوجائے تو ایسا کرنا درست ہے [4] "لو صالح موصٰى له بالرقبة على مال دفعه للموصى له بالخدمة ليسلم العبد له." [5]

---

[1] الاشباه والنظائر: ص ١٠٤، القاعدة السادسه
[2] ردالمحتار: ١٤/٤
[3] حواله سابق: ١٥/٤
[4] ردالمحتار: ١٥/٤
[5] ردالمحتار: ١٥/٤

گو فقہاء نے اس کی تاویل لی ہے اور اس کو حق فروخت کے بجائے "اسقاط حق" کا عوض قرار دیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ "اسقاط حق" کی صورت میں بھی عوض اسی لئے دیا جارہا ہے کہ جس حق کا اسقاط کیا گیا ہے وہ قابل "عوض" تھا۔

علامہ شامی ہر چند کہ "حقوق مجردہ" کی بیع اور اس کا عوض حاصل کرنے کے لئے عدم جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں، تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ:

"ان عدم جوازالا عتیاض عن الحق لیس علیٰ اطلاقه ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود أنه أفتی بجوازاخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنیة والنظائرالمتشابهة للبحث فیها مجال."[1]

ترجمہ: "حق پر عوض لینے کا ناجائز ہونا اپنے اطلاق پر نہیں ہے، میں نے بعض اہل علم کی تحریروں میں مفتی ابوالسعود کے متعلق دیکھا کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف کا عوض لینے اور پھر اس سے رجوع کے صحیح نہ ہونے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔"

اصل یہ ہے کہ مال وغیرہ کی کتاب وسنت میں کوئی تعریف نہیں کی گئی ہے، اس لئے "مال" کی حقیقت ہر زمانے کے عرف پر موقوف ہے۔ اگر کسی زمانہ میں حقوق ومنافع کی خرید وفروخت شروع ہو جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اب "اعیان" کی طرح یہ چیزیں بھی "مال" کے زمرہ میں آگئی ہیں، اس لئے گو احناف میں متقدمین "حقوق" کو مال تسلیم نہیں کرتے اور اس لئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت بھی نہیں دیتے، لیکن بعد کو چل کر عرف میں حقوق ومنافع بھی مال کے درجہ میں آ گئے، اس لئے اب ان کا شمار مال ہی میں ہے اور چونکہ یہ عرف کتاب وسنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیا جائے۔

چونکہ قبضہ بھی منجملہ حقوق کے ہے، اس لئے ایسا کہا جا سکتا ہے کہ پگڑی اسی "قبضہ" کی قیمت ہے، اس طرح مالک مکان نے پگڑی لے کر اپنا حق قبضہ گویا فروخت کر دیا ہے اور کرایہ دار نے پگڑی ادا کر کے مستقل طور

---

[1] ردالمحتار: ۱۵/۴، پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ "حقوق مجردہ" کا اطلاق کس پر ہوگا؟ صرف ان حقوق پر جو دفع ضرر کے لئے ہوں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، یا ان حقوق پر بھی جن سے کوئی مالی منفعت متعلق ہو، بعض فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حقوق کا تعلق مالی منفعت سے ہو یا اعیان سے ہو وہ "حقوق مجردہ" نہیں ہیں بلکہ اعیان کے حکم میں ہیں، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

اماحق المروریتعلق بعین تبقی وهوالارض فاشبه الاعیان (هدایه، ربع سوم: ص ٤)

پر یہ حق حاصل کرلیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے ارشادات

اب تک اس مسئلہ پر جو کچھ بحث کی گئی ہے، وہ صرف اصولی نوعیت کی ہے اور خود اس مسئلہ پر فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، اب ہم خاص اس مسئلہ کی طرف آتے ہیں، حموی نے اشباہ کی شرح میں اس پر ایک گونہ تفصیل سے بحث کی ہے اور اسی کو حک و اضافہ کے ساتھ علامہ شامی نے "ردالمحتار جلد ۴ ص ۱۴، ۱۵" میں نقل کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم نے اشباہ میں بحث کی ہے کہ ایسا عرف احکام میں معتبر ہوگا جو "عام" ہو، عرف عام سے ایسا رواجِ عمل مراد ہے جو ہر علاقہ اور طبقہ میں مروج ہو، اس کے مقابلہ میں کسی خاص علاقہ اور مقام کا عرف، جس کو اصطلاح میں "عرف خاص" کہا جاتا ہے، احکام پر اثر انداز نہ ہوگا، پھر لکھا ہے کہ یہ کوئی قاعدہ مسلمہ نہیں ہے بلکہ بعض مشائخ نے "عرف خاص" کو بھی معتبر مانا ہے، پھر کہتے ہیں کہ اگر عرف خاص کا اعتبار کیا جائے تو:

"ینبغی ان یفتی بان مایقع فی بعض اسواق القاهره من خلو الحوانیت لازم و یصیر الخلوفی الحانوت حقاله فلایملك صاحب الحانوت أخراجه منها ولا اجارتهالغیره ولو كانت وقفا وقد وقع فی حوانیت الجملون بالغوریة ان السلطان الغوری لما بنا ها اسكنها للتجار بالخلو وجعل لكل حانوت قدرا اخذه منهم وكتب ذالك بمكتوب الوقف"[1]

تَرجَمہ: "قاہرہ کے بعض بازاروں میں جو دکانوں کی پگڑی کا سلسلہ ہے اس کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے اور یہ کرایہ دار کا حق ہوجاتا ہے، مالک دکان اس کو نکالنے اور دوسرے کو کرایہ پر دینے کا مجاز نہیں ہے گو وہ دکانات وقف کی ہوں۔ "غوریہ" میں "جملون" کی دکانات میں یوں ہوا کہ جب سلطان غوری نے اس کو تعمیر کیا تو تجار کو حق خلو کے ساتھ سکونت عطا کی اور ہر دکان کے لئے ایک مقدار مقرر کردی جو سلطان نے ان سے وصول کی اور وقف کی دستاویز میں اس کو لکھ دیا۔"

چنانچہ فقہاء مالکیہ نے عموماً "حق خلو" کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بیع وغیرہ کو بھی درست قرار دیا ہے، علامہ حموی نے اس مسئلہ سے متعلق ایک استفتاء اور علامہ ناصر الدین لقانی مالکی کا جواب اس طرح نقل کیا ہے:

علماء کرام اور ائمہ دین کی دکانوں کے حق خلو کے سلسلہ میں کیا رائے ہے؟ جو لوگوں کے درمیان اس

[1] الاشباہ والنظائر: ص ۱۰۳، ۱۰۴

شہر میں اور دوسرے شہروں میں رائج ہے، لوگوں نے اس کے ذریعہ مال کثیر حاصل کیا ہے، یہاں تک کہ بعض بازاروں میں اس کی قیمت چار سو دینار سونے تک جا پہنچی ہے، پس اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کا وارث شرعی موجود ہو تو کیا وہ لوگوں کے عرف کے مطابق اپنے مورث کے حق خلو کا حقدار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر شخص متوفی پر دین ہو اور اس نے کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے قرض ادا ہو سکے تو کیا اس کے دکان کے حق خلو سے اس کا دین ادا کیا جائے گا؟

جواب: الحمدللہ رب العالمین، ہاں جب کسی شخص کا انتقال ہو اور اس کا وارث شرعی ہو تو عرف و رواج کے مطابق وہ اس کے حق خلو کا وارث ہوگا اور انتقال ہو اور اس پر دین ہو اور کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے یہ دین ادا ہو سکے تو اس کے "حق خلو" سے ادا کیا جائے گا۔ واللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔[1]

حموی نے اس مسئلہ پر علامہ شہاب الدین احمد سنہوری مالکی کا فتویٰ بھی ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"الخلوات الشرعية يصح وقفها ويصير لا زما منبر ما مع شروط اللزوم كا لجواز وانتفاء المانع كالدين كو قف صحيح الا ملا ك ويجب العمل بذالك ورهنه واجارته وعا ريته والمعاوضة عليه كل ذالك صحيح"[2]

ترجمہ: ""حق خلو" کا وقف کرنا صحیح ہے اور وہ لازم و نافذ ہو جائے گا بہ شرطیکہ وقف کے لازم ہونے کی شرطیں موجود ہوں مثلاً یہ کہ اس کا وقف جائز ہو اور دین وغیرہ اس سے مانع نہ ہو جیسا کہ صحیح الاملاک چیزوں کا وقف ہوتا ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اس حق خلو کو رہن رکھنا، اس کا کرایہ پر دینا، عاریت پر دینا اور اس پر معاوضہ لینا یہ سب درست ہوگا۔"

ہر چند کہ علامہ اجھوری نے اس سے اختلاف کیا ہے، مگر اجھوری کا بیان ہے کہ جس فتویٰ کو قبول حاصل ہوا، وہ ناصر الدین لقانی اور شہاب الدین سنہوری کا فتویٰ ہے۔

"لكن الذى شاع و ذاع و ملأ الارض والبقاع واكب الناس علىٰ مقتضاه و العمل بمضمونه و فحواه ما افتى به العلامة الشيخ احمد السنهورى من صحة وقف الخلو."[3]

فقہاء احناف میں بھی محمد بن بلال حنفی نے "حق خلو" کو درست تسلیم کیا ہے اور قاضی خان کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

[1] حموی علی الا شباہ: ص ۱۶۳ [2] حوالہ سابق: ص ۱۶٤ [3] حوالہ سابق

"رجل باع سکنی له فی حانوت لغیره فاخبر المشتری اجرة الحانوت کذا فظهر انها اکثر من ذالك قالوا لیس له ان یرد السکنی بهذا العیب"[1]

ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں حاصل "حق سکونت" کو فروخت کیا، خریدار کو اطلاع دی گئی کہ دکان کی اجرت اتنی ہے، لیکن بعد کو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اجرت اس سے زیادہ ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس عیب کی بناء پر وہ حق رہائش واپس نہیں کر سکتا۔

حموی کا بیان ہے کہ اس جزئیہ سے تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دار السلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابوالسعود نے بھی "حق خلو" کے ثابت ہونے پر استدلال کیا ہے[2] لیکن شامی نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ سکنی یہاں بمعنی "حق رہائش" نہیں ہے بلکہ اس سے ایسی مادی چیز مراد ہے جو دکان سے لگی ہوئی ہو "المراد بها عین مرکبة فی الحانوت[3]" اور حموی نے بھی ثابت کیا ہے کہ سکنی سے وہ لکڑی مراد ہے جو دکان وغیرہ کی عمارت کے ساتھ لگی ہوتی ہے "ما یکون من الخشب مرکبا فیها."[4]

اس تنقید سے گو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ محمد بن بلال حنفی کا استدلال صحیح نہیں ہے تاہم اس معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی کچھ اہل علم نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

شامی کا بیان ہے کہ علامہ عبدالرحمٰن آفندی نے بھی "حق خلو" کو ثابت کیا ہے۔

"وممن أفتی بلزوم الخلوالذی یکون بمقابلة دراهم یدفعها للمتولی أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندی العمادی صاحب هدیة ابن العماد وقال فلا یملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغیره مالم یدفع لهٔ المبلغ المرقوم فیفتی بجواز ذالك للضرورة قیاسا علی بیع الوفاء الذی تعارفه المتاخرون إحتیالا علی الربا."[5]

ترجمہ: "جن لوگوں نے متولی یا مالک کو دی گئی رقم کے مقابلہ میں حاصل شدہ "حق خلو" کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے، ان میں ایک علامہ محقق عبدالرحمٰن آفندی عمادی صاحب "ہدیہ ابن عماد" بھی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ مالک دکان جب تک "صاحب خلو" کو وہ متعین رقم نہ دے دے نہ اس کرایہ دار کو نکال سکتا ہے، نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے، لہٰذا "بیع وفاء" (سود سے بچنے کی غرض سے متاخرین کے یہاں جس کا رواج ہے) پر قیاس کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔"

---

[1] ردالمحتار: ٦١/٤ [2] حموی: صفحه ١٦٢ [3] شامی: ١٦/٤
[4] حموی: صفحه ١٦٢ [5] ردالمحتار: ١٧/٤

پھر اس پر شامی کا یہ نوٹ ظاہر کرتا ہے کہ ان کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

"قلت وهو مقيد أيضا بما قلنا بما اذا كان يدفع أجرا لمثل والا كانت سكناه بمقابلة مادفعهٔ من الدراهم عين الربا كما قالوا فيمن دفع للمقرض دارا ليسكنها أو حمارالبركبه الى أن يستوفى قرضه أنه يلزمه أجرة الدار أوالحمار علىٰ أن مايا خذه المتولى من الدراهم ينتفع به لنفسه فلولم يلزم صاحب الخلو اجرة المثل للمستحقين يلزم ضياع حقهم اللّهم إلا أن يكون ماقبضه المتولى صرفه فى عمارة الوقف حيث تعين ذالك طريقا الى عمارته ولم يوجدمن يستا جره بأجرة المثل مع دفع ذالك المبلغ اللا زم للعمارة فحينئذ قد يقال بجواز سكناه بدون أجرة المثل للضرورة ومثل ذالك يسمٰى فى زماننا مرصدا."[1]

ترجمہ: "میں کہوں گا کہ اس کا جواز بھی اس صورت کے ساتھ مقید ہوگا جب کہ کرایہ دار اجرت مثل ادا کرے ورنہ اس کے دیئے ہوئے دراہم کے مقابلہ میں اس میں سکونت عین ربا ہوگا جیسا کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو قرض دہندہ کو مکان رہنے یا گدھا سواری کے لئے اس وقت تک کے لئے دے جب تک کہ قرض وصول نہ کرلے کہ قرض دہندہ پر مکان یا گدھے کا مناسب کرایہ ادا کرنا ضروری ہوگا، علاوہ ازیں متولی جو دراہم لیتا ہے اس سے صرف اپنی ذات کے لئے فائدہ اٹھاتا ہے، پس اگر صاحب خلو پر مستحقین وقف کے لئے مناسب کرایہ ضروری قرار نہ دیا جائے تو ان کے حق کو رائیگاں کرنا لازم آئے گا، سوائے اس کے کہ متولی نے جو رقم حاصل کی ہو اسے وقف کی درستگی پر صرف کرے جہاں کہ اس کی درستگی کے لئے یہی طریقہ متعین ہو اور ایسے لوگ نہ ملیں جو وقف کی درستگی و آبادکاری کے لئے مطلوبہ رقم دینے کے ساتھ ساتھ مناسب کرایہ بھی ادا کریں، تو ان حالات میں ضرورةً مناسب کرایہ کے بغیر بھی کرایہ پر لگانے کی اجازت دی جائے گی، اور اس نوعیت کے معاملہ کو ہمارے زمانہ میں "مرصد" کہا جاتا ہے۔"

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے "الاقناع فى حل الفاظ ابى الشجاع"[2] کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی "بدل خلو" لینا جائز ہے اور مالکی علماء متاخرین میں ابراہیم ریاحی، شیخ محمد بیرم رابع تونسی، شیخ محمد سنوسی قاضی تونس اور شیخ شاذلی بن صالح باس مفتی تونس کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔[3]

---

[1] ردالمحتار: ۱۷/۴ [2] جلد ۳ صفحہ ۳ [3] الفقه الاسلامى وادلته: ۵۳/۴، ۷۵۱

"زواہر جواہر" میں "واقعات الضریری" سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا گیا ہے:

"رجل فی یدہ دکان فغاب فرفع المتولی أمرہٗ للقاضی فأمرہ القاضی بفتحه واجارته ففعل المتولی ذالك وحضرا لغائب فھرأولٰی بدکا نه وان کان له خلوفھو أولیٰ بخلوہٖ ایضاًوله الخیارفی ذلك فان شاء فسخ الاجارۃ وسکن فی دکانه وان شاء أجازھا ورجع بخلوہ علی المستا جرویومرالمستا جربأداء ذالك ان رضی به والا یومربا لخروج من الدکان"[1]

ترجمہ: "جس کے پاس دکان ہے اور وہ غائب ہو جائے، پھر متولی اس کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے، قاضی اس کو کھولنے اور کرایہ پر لگا دینے کا حکم دے، متولی ایسا کر لے اور مذکور غائب آدمی آجائے تو وہ اس دکان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اس کو اختیار ہوگا چاہے تو (اس کی غیبت میں ہونے والی) کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کرے اور خود دکان میں رہے اور چاہے تو اس کو درست قرار دے اور اس نئے کرایہ دار سے "خلو" کے لئے رجوع کرے، نیز اس دوسرے کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ اگر وہ اس پر راضی ہو تو خلو ادا کرے، ورنہ اس دکان کو چھوڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔"

مگر حموی نے "واقعات ضریری" کی طرف اس عبارت کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ "جامع الفصولین" وغیرہ معتمد متون میں اس جزئیہ میں "خلو" کا کوئی ذکر نہیں ہے۔[2]

شامی نے بعض جزئیات نقل کی ہیں جن سے "حق خلو" پر استدلال کیا جاتا ہے مثلاً وقف کی زمین پر کوئی شخص ناظر اوقاف کی اجازت سے عمارت تعمیر کرے یا درخت لگائے تو اس کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا مناسب کرایہ ادا کرتے ہوئے اس پر قابض رہے، اس سے یہ زمین چھینی نہیں جا سکتی ایسے شخص کو علامہ شامی کے زمانہ میں "صاحب کردار" کہا جاتا تھا:

"وقد صرح علماء نابان لصاحب الکردار حق القرار وھو أن یحدث المزارع والمستا جر فی الارض بناء أوغرسا أوکبسا بالتراب باذن الواقف أو الناظر فتبقی فی یدہ."[3]

ترجمہ: "ہمارے علماء نے صراحت کر دی ہے کہ صاحب کردار کو رہنے کا حق حاصل ہوگا، کردار سے مراد یہ ہے کہ واقف یا ناظر اوقاف کی اجازت سے کاشتکار یا کرایہ دار زمین میں کوئی عمارت تعمیر کر دے، یا گہری زمین کو مٹی سے بھر دے تو وہ اس کے قبضہ میں رہے گا۔"

---

[1] شامی: ١٦/٤ [2] حموی: ص ١٦٣ [3] ردالمحتار: ١٦/٤

البتہ اگر صاحب زمین نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر اس پر عمارت تعمیر کی تھی کہ وہ تعمیر کے بعد یہ عمارت اسے کرایہ پر دے گا، اس صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "حق خلو" کے ثابت ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے:

"وقد يقال ان الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الارض بالتراب فيصير له حق القرار فلايخرج من يده اذاكان يدفع اجرالمثل ومثله مالوكان يرمّ دكان الوقف ويقوم بلوازمها من ماله باذن الناظر"[1]

ترجمہ: "کہا جاتا ہے کہ جو دراہم صاحب خلو واقف کو دیتا ہے اور واقف اس کے ذریعہ وقف کی تعمیر میں مدد لیتا ہے وہ گہری زمین کے مٹی سے بھرنے کے مشابہ ہے، لہٰذا اس کو بھی "حق قرار" حاصل ہوگا اور اگر وہ مناسب کرایہ دیتا رہے تو اس سے واپس نہیں لیا جاسکے گا اور یہی حکم اس شخص کا ہوگا جو اپنے مال سے وقف کی دکان کی مرمت کرے اور ناظر کی اجازت سے اس کے لوازم کی تکمیل کرے۔"

حموی نے بھی اس کو ایک طرح کی "بیع" تسلیم کیا ہے اور اس کو درست قرار دیا ہے۔ "وحينئذ فله أخذ الخلو ويورث له وأما كو نه اجارة لازمة فهذا لانزاع فيه."[2]

جن حضرات نے "حق خلو" سے انکار کیا ہے، ان کے سامنے حسب ذیل نکات ہیں:

اوّل: یہ کہ اس طرح مالک مکان اس اختیار سے محروم ہوجاتا ہے کہ وہ جسے چاہے اپنی دکان کرایہ پر دے، "اليس هذ احجر على الحرالمكلف عما يملكه شرعابما لم يقل به صاحب المذهب"[3]

دوم: اس سے خصوصیت سے اوقاف کو نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ عام طور پر کرایہ دار جو "حق خلو" کا مالک ہے، وہ کرایہ اتنا کم ادا کرتا ہے جو اس کے عام اور مناسب و معروف کرایہ سے کم ہوتا ہے اور ناظر اوقاف چونکہ اس کو نکال نہیں سکتا اس لئے وہ مجبور ہوتا ہے۔[4]

سوم: شفیع حق شفعہ سے دستبرداری، بیوی اپنی نوبت اور باری سے دستبرداری اور مخیّرہ اختیار تفریق سے دستبرداری کی کوئی قیمت وصول نہیں کرسکتی، پس کرایہ دار بھی حق استفادہ سے دستبردار رہونے پر کوئی عوض مالک مکان یا نئے کرایہ دار سے وصول کرنے کا حقدار نہیں ہوگا، شامی نے اس کی طرف "کسی کے حق میں وظیفہ سے سبکدوشی کا عوض وصول کرنے" کے ذیل میں اشارہ کیا ہے۔

چہارم: کرایہ دار کا مالک مکان کو مکان حوالہ کرتے ہوئے اس سے بدل خلو وصول کرنا رشوت ہے، کیونکہ یہ اس

---

[1] حوالہ سابق: ص ۱۷ [2] حموی: ص ۱۶۳ [3] حوالہ سابق: ص ۱۶۱ [4] ردالمحتار: ۱۶/۴

کی ملکیت نہیں اور اس پر اس کو واپس کر دینا ضروری ہے۔

پنجم: "بدل خلو" اور "استحقاق خلو" ہر جگہ کا عرف نہیں بلکہ قاہرہ وغیرہ چند خاص مقامات کا عرف ہے اور عرف خاص حجت نہیں ہے، جو احکام شرعیہ پر اثر انداز ہو سکے۔

ان میں بعض نکات تو وہ ہیں جن کا جواب خود شامی اور اشباہ میں موجود ہے، حق شفعہ پر قیاس کا جواب شامی نے یوں دیا ہے کہ حقوق دو طرح کے ہیں ایک وہ جو صاحب حق سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، ان حقوق سے دستبرداری کا کوئی عوض نہیں ہے، کیونکہ ان سے دستبردار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کے لئے باعث ضرر نہیں ہے اور وہ اس حق کا "حقدار" ہی نہیں ہے۔

دوسرے حقوق وہ ہیں جو بطور بر وصلہ کے واجب ہوتے ہیں، جیسے حق قصاص کے عوض میں دیت، حق نکاح کے عوض بدل خلع اور حق ملکیت کے بدلہ غلام کی قیمت، یہ حقوق مستقل ہیں، اس لئے شریعت نے ان پر عوض کی گنجائش رکھی ہے، پس "خلو" کو اگر "کرایہ دار" کا مستقل حق مان لیا جائے تو ظاہر ہے وہ قابل عوض قرار پائے گا۔

رشوت ایسی رقم ہے جو کسی حق کے مقابلہ میں نہ لی گئی ہو، اور یہاں "خلو" کے مقابلہ میں یہ عوض وصول کیا جا رہا ہے، شامی نے اس پر یہ استدلال بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالی عنہ نے اپنے جائز حق خلافت سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالی عنہ کے مقابلہ دستبرداری اختیار کی اور اس پر اپنے لئے مخصوص وظیفہ وغیرہ کی شرط مقرر کرائی لیکن ظاہر ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے اس عمل کو کسی نے بھی رشوت قرار نہیں دیا۔

جہاں تک کرایہ دار کے کم کرایہ ادا کرنے کی بات ہے جس سے اوقاف کو نقصان پہنچتا ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ "صاحب مکان" کو ایک دفعہ طے شدہ مدت کرایہ کی تکمیل کے بعد "کرایہ" میں اضافہ اور از سر نو کرایہ طے کرنے کی گنجائش موجود ہے، اوپر گذر چکا ہے کہ اگر کسی شخص نے "اوقاف" کی زمین میں تعمیر کی تو بالاتفاق اس کو "خلو" کا حق حاصل ہوگا مگر شرط ہے کہ مناسب کرایہ ادا کرتا رہے۔ "فلا یخرج من یدہ اذا کان ید فع اجر المثل"[1]

رہ گئی یہ بات کہ "خلو" کا حق ماننے کی صورت میں مالک مکان پر جبر اور اس کے اختیارات کو سلب کرنا لازم آئے گا۔ تو اس بارے میں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھا جانا چاہئے کہ جہاں کہیں انسان اپنے اختیار کی قیمت وصول کر چکا ہو، وہاں اس کا اختیار سلب کیا ہی جاتا ہے، تمام عقود و معاملات کی اساس اسی پر ہے اسی طرح جہاں وہ کسی معاہدہ کے تحت دوسرے کو اختیار سونپ چکا ہو، وہاں اس کا مسلوب الاختیار ہو جانا اس کے تقاضائے حریت

[1] شامی: ۱۷/۴

کے خلاف نہیں۔ وکالت کے تمام احکام اسی پر مبنی ہیں، اس لئے جب مالک مکان نے کرایہ دار سے ''بدل خلو'' وصول کر لیا ہو یا ''حق خلو'' کے ساتھ معاملہ طے کیا ہو تو طبعی بات ہے کہ وہ اس دکان پر ملکیت کے باوجود حق تصرف سے محروم ہو جاتا ہے۔

اب صرف یہی بات رہ جاتی ہے کہ ''خلو کا حق'' چونکہ عرف خاص پر مبنی ہے اس لئے معتبر نہ ہوگا۔ تو اول تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے خود شامی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تو یہ عرف اس کے لئے ناسخ اور مقید نہیں بن سکے گا۔ ورنہ تو بہت سے مسائل میں فقہاء نے ''عرف خاص'' کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ یمین وقسم، عقود و معاملات اور وقف وغیرہ میں متکلم کے کلام کا مفہوم مقامی عرف کے مطابق ہی متعین کیا جاتا ہے، **''فافادان عدم اعتباره بمعنی انه اذا وجد النص بخلافه لایصلح ناسخاللنص ولامقیدا له والا فقد اعتبر وه فی مواضع کثیرة منها مسائل الا یمان و کل عاقد و واقف وحالف یحمل کلامهٔ علی عرفه''**[1]

چونکہ یہ مسئلہ بھی اجتہادی نوعیت کا ہے اور ''خلو'' کی نفی پر کوئی نص موجود نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء احناف نے بھی لکھا ہے کہ قاضی فقہ مالکی کی رعایت کرتے ہوئے اگر ''حق خلو'' کے ثابت ہونے کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اور رافع اختلاف'' قرار پائے گا، **''لیس الغرض بایراد هذه الجمل القطع بالحکم بل لیقع الیقین بارتفاع الخلاف بالحکم حیث استو فی شرائطه من مالکی یراه اوغیره صح ولزم وارتفع الخلاف''**[2] اس لئے اس مسئلہ میں ''عرف خاص'' کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے۔

دوسری اور تیسری صورتوں کا حکم

پس ان تفصیلات کی روشنی میں اس گنہگار کی رائے ہے کہ:

1. ''حق خلو'' جو ''حق قبضہ'' سے عبارت ہے، ایک مستقل حق ہے اور منجملہ ان حقوق کے ہے جن کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔
2. مالک مکان اگر کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے تو وہ ''حق قبضہ'' فروخت کر دیتا ہے، اور اب خریدار مکان کا مالک ہو جاتا ہے، وہ جسے چاہے اس کے ہاتھوں جس قیمت میں چاہے، فروخت کر دے، خود مالک سے یا کسی اور کرایہ دار سے۔
3. اس کے ساتھ ماہانہ کرایہ قبضہ کے ساتھ ساتھ اس مکان سے انتفاع کا عوض ہے جس کا مالک مکان بحیثیت

---

[1] ردالمحتار: ۱۴/۴ [2] ردالمحتار: ۱۷/۴

مالک حقدار ہے۔

چوتھی صورت

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جن صورتوں میں کرایہ دار نے اصل مالک کو پگڑی ادا نہیں کی ہے، ان صورتوں میں وہ معاہدہ کے مطابق صرف انتفاع کا حق رکھتا ہے، جس کا عوض کرایہ کے نام سے وہ ادا کرتا ہے، وہ حق قبضہ کا مالک نہیں کہ کسی اور سے اس کو خرید سکے یا خود مالک مکان کو حوالہ کرتے ہوئے اس کی قیمت حاصل کر سکے۔ یہ اس فقیر کی شخصی رائے ہے جس میں تاویل وحیل کے بجائے حقائق اور واقعات کو سامنے رکھ کر ''حق خلو'' کو ایک مستقل اور قابل خرید وفروخت حق اور از قبیل مال شمار کیا گیا ہے۔

تجاویز فقہی سمینار

اس سلسلہ میں دوسرے فقہی سمینار منعقدہ مورخہ ۸ر تا ۱۱ر دسمبر ۱۹۸۹ء بمقام ہمدرد سمینار ہال دہلی میں جو تجاویز باتفاق علماء وارباب افتاء طے پائیں وہ اس طرح ہیں۔

❶ مالک مکان زر ضمانت وڈپوزٹ کے نام سے کرایہ دار سے جو پیشگی رقم وصول کرتا ہے بہتر ہے کہ اس کو بعینہٖ محفوظ رکھا جائے اگر مالک اس کو خرچ کر دے تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے ہی وہ رقم کرایہ دار کو فوراً واپس کر دے۔

❷ اگر کوئی مکان یا دوکان کرایہ پر دیا جائے اور مالک مکان مروجہ پگڑی کے نام پر اصل ماہوار کرایہ کے علاوہ بھی رقم کرایہ دار سے وصول کرے تو سمجھا جائے گا کہ مالک مکان نے بحیثیت مالک اپنے مکان کو کرایہ دار سے واپس لینے کے حق سے دست برداری کا عوض وصول کر لیا ہے یہ رقم اس کے لئے اس حق کے عوض ہونے کی بنیاد پر جائز ہوگی۔ آئندہ اگر مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس لینا چاہے تو کرایہ دار کو اس کا حق ہوگا کہ وہ مکان خالی کرنے کا عوض جس پر ہر دو فریق راضی ہوجائیں مالک مکان سے وصول کرے اور اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کے حق میں باہمی طے شدہ رقم کے عوض اپنے اس حق سے جو اس نے اصل مالک سے عوض دے کر حاصل کیا تھا دست بردار ہوسکتا ہے۔

❸ مالک مکان نے پگڑی لیے بغیر مکان کرایہ پر دیا اور اجارہ کی مدت اصل معاہدہ میں مقرر نہیں کی گئی، ہو تو اس صورت میں مالک مکان کو حق ہوگا کہ جب چاہے مکان خالی کرالے البتہ مالک مکان کو چاہیئے کہ خالی کرانے کا نوٹس اور خالی کرنے کی تاریخ کے درمیان ایسی مہلت دے جو مقامی حالات کے پیش نظر مناسب ہو اور جس میں مالک اور کرایہ دار کو کوئی خاص ضرر لاحق نہ ہو اور کرایہ دار کو بھی چاہئے کہ اس مناسب مہلت میں مکان خالی کر دے۔

مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت

"اسلامک فقہ اکیڈمی کا تیسرا فقہی سمینار دار العلوم سبیل الرشاد بنگلور میں ۸/ تا ۱۱/ جون ۱۹۹۰ء کو منعقد ہوا، اس سمینار کا ایک اہم موضوع تھا: "حقوق کی خرید و فروخت" یہ مقالہ اسی موقع سے لکھا گیا۔"

حقوق کی خرید فروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے اور جائز ہو تو ان صورتوں کی تعیین کرنے کے لئے جن کی فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے تین امور پر گفتگو کرنا ضروری ہے، اول یہ کہ مال کی حقیقت کیا ہے اور اس کا مفہوم شارع ﷺ نے متعین کردیا ہے یا ہر زمانہ کے عرف و عادت کے مطابق اس کی تعیین کی جائے گی، دوسرے خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز کے اعتبار سے حق کی تقسیم کیوں کر ہوگی اور تیسرے موجودہ زمانہ میں جن حقوق کی خرید وفروخت مروج ہے، ان پر حکم شرعی کی تطبیق۔

مال کی حقیقت

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں عرض ہے کہ شرعی اعتبار سے کسی لفظ کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے تین ہی مآخذ ہیں۔ شارع ﷺ کی صراحت، جیسا کہ شارع نے بتفصیل صوم وصلوٰۃ اور نکاح وطلاق کا مفہوم متعین کردیا ہے، دوسرے لغت، اکثر اسلامی اصطلاحات کی بنیاد "لغت" اور عربی زبان ہی پر ہے، وضو و تیمم میں وجہ وید (چہرہ و ہاتھ) اور رجل و راس (سر اور پاؤں) کا مفہوم لغت ہی سے متعین کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے لغت ہی کی بنا پر "خمر" کو انگوری شراب کے ساتھ خاص مانا ہے' تیسرا ماخذ "عرف و عادت" ہے، ایسی اصطلاحات کہ جن کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوتی ہے بے شمار ہیں۔

جہاں تک کتاب وسنت کی بات ہے تو مال کا لفظ نصوص میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، حدیث میں تو کیا شمار خود قرآن مجید میں ۹۰ سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ وارد ہوا ہے لیکن غالباً کہیں بھی "مال" کی حدود اربعہ بیان نہیں کی گئی ہیں کہ مال کا مفہوم لوگوں کے ذہن میں اس طرح موجود تھا کہ اس کی توضیح کی ضرورت نہ تھی "لغت" میں "مال" کے سلسلے میں دو احتمال موجود ہیں، اول یہ کہ اس کا ماخذ "م" "ی" "ل" ہو، ایسی صورت میں مال سے مراد

ہر وہ چیز ہوگی جس کی طرف طبیعت مائل ہو "مایمیل الیه الطبع" اسی کو بعض فقہاء نے "شے مرغوب" سے تعبیر کیا ہے، دوسرے یہ کہ اس کا ماخذ "م" "و" "ل" ہو، ایسی صورت میں اس کے معنی "ذخیرہ کی جانے والی چیز" کے ہوں گے، اسی کو فقہاء نے "مامن شانه ان یدخر للانتفاع وقت الحاجة" ہوتا ہے۔ اگر لغت کے اعتبار سے مال کے پہلے مادۂ اشتقاق کو صحیح مانا جائے تو "مال" کا مفہوم بہت وسیع ہوجاتا ہے اور دوسرے مادۂ اشتقاق کو قبول کیا جائے تو مال کے مفہوم میں خاصی تنگی پیدا ہوجاتی ہے تاہم واضح ہو کہ اکثر اصحاب لغت (مرتضیٰ زبیدی اور رازی وغیرہ نے) اس کا ماخذ "م، و، ل" ہی کو قرار دیا ہے[1] تیسرا ماخذ "عرف" ہے جہاں نص میں صراحت موجود نہ ہو اور لغت کے ذریعہ کسی لفظ کا بے غبار مفہوم متعین نہ ہو پاتا ہو، وہاں بس یہی ایک ذریعہ کام آتا ہے اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے کہ:

"کل مأورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیه ولا فی اللغة یر جع فیه الی العرف."[2]

تَرجَمَہ: "جس امر کے بارے میں حکم شرعی مطلقاً وارد ہو، شریعت اور لغت میں اس کا کوئی ضابطہ مذکور نہ ہو، اس میں عرف کی طرف لوٹایا جائے گا۔"

یہاں تک کہ اگر کسی لفظ کے لغوی مفہوم اور عرفی مفہوم میں اختلاف پیدا ہوجائے تو امام بغوی اور امام غزالی رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کا عرفی مفہوم مقدم ہوگا اور لغوی معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔[3]

راقم کا خیال ہے کہ مال کے مفہوم کو متعین کرنے میں بنیادی کردار یہی عرف ادا کرتا ہے اور یہی وجہ ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، مختلف ادوار میں فقہاء کے یہاں مال کی تعریف، اور بعض اشیاء کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف رائے ہے اور ایک "مال" ہی پر موقوف نہیں، معاملات کی اکثر اصطلاحات وہ ہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف وتحدید کرتا ہے، اسی لئے امام مالک رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے، "البیع مایعدّه الناس بیعاً"[4] چنانچہ شاید اسی لئے مال کے بارے میں بھی اکثر اہل لغت نے صرف "معروف" (جانی پہچانی چیز) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود فقہاء کا نقطۂ نظر اس باب میں کیا ہے؟ انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے،

[1] تاج العروس: ۹/۶۳، مختار الصحاح: ص: ٦٣٩ [2] الاشباہ للسیوطی: ص: ١٩٦
[3] الاشباہ للسیوطی: ص: ١٩٦ فصل تعارض العرف مع اللغة [4] حلیة العلماء: ٤/١٤

وہ تین طرح کی ہیں، اول "اعیان" یعنی وہ مادی اشیاء جن کا مستقل وجود ہے، دوسرے منافع جن کا مستقل وجود نہیں بلکہ وہ اعیان ہی سے متعلق ہوتی ہیں، جیسے مکان میں سکونت، سواریوں پر سواری وغیرہ، تیسرے حقوق یعنی وہ مصالح انسانی جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یہ حقوق دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جو اعیان سے متعلق ہیں، جیسے گزرنے کا حق، شرب (پانی حاصل کرنے) کا حق اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق مال سے نہ ہو، جیسے ماں کو بچہ کا حق پرورش یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت وغیرہ۔

اعیان کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہیں اور ان کی خرید وفروخت درست ہے، غیر مالی حقوق مثلاً ماں باپ کا حق پرورش وغیرہ کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ مال نہیں ہیں، منافع اور وہ حقوق جو مالی نوعیت کے ہیں ان پر مال کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، احناف کا قول مشہور یہی ہے کہ یہ مال نہیں ہیں اور چونکہ بیع کے لئے مال ہونا ضروری ہے اس لئے ان کی خرید وفروخت بھی درست نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک منافع اور مالی حقوق بھی مال ہیں، قاضی ابو زید دبوسی نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبد اللّٰہ محمد بن ادریس الشافعی قدس اللّٰہ سرہٗ و نورضریحہ ان المنافع بمنزلة الا عیان.... فی حق جواز العقد علیها لا غیر."[1]

ترجمہ: "امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔"

آگے قاضی دبوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان مختلف احکام کی تخریج کی ہے جن میں اسی اصول میں اختلاف کی بنا پر احناف وشوافع میں اختلاف رائے ہے۔[2] ابن ہمام نے شوافع کی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے کہ انسان کے علاوہ جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کی گئی ہے مال ہے، "المال اسم لما هو غیرنامخلوق لمصالحنا."[3] مال کے سلسلہ میں فقہاء کے نقطہائے نظر کو جاننے کے لئے خاص طور پر "بیع" اور "مہر" کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "بیع" مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور "تبتغوابامو الکم" کے تحت اس پر بھی اتفاق ہے کہ "مہر" کا مال ہونا ضروری ہے، پس فقہاء بیع میں "سامان فروخت" کی جو تشریح کریں اور جن چیزوں کا مہر ہونا قبول کریں سمجھنا چاہئے کہ وہ ان کی نگاہ میں مال ہے۔

---

[1] تاسیس النظر: ص: ٦٢ [2] تاسیس: ص: ٦٣ [3] فتح القدیر: ۲۸۱/۸

شوافع کی رائے

اس طرح غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک "مال" کے لئے مادی شے کا موجود ہونا ضروری نہیں، فقہ شافعی کی مشہور کتاب "تحفۃ المحتاج" میں ہے۔

"البيع عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أومنفعة على التابيد."[1]

ترجمہ: "بیع مالی عقد معاوضہ ہے جو عین یا منفعت کی دوامی ملک کا فائدہ دیتا ہے۔"

سیوطی لکھتے ہیں:

"لايقع إسم مال الأعلى ماله قيمة يباع بها وتلزم متلفه وان قلت ومالا يطرحه الناس مثل الفلس وما أشبه ذلك."[2]

ترجمہ: "مال کا اطلاق ان اشیاء پر ہوگا جن کی قیمت ہو، جن کے ذریعہ خرید و فروخت کی جا سکے اور اس کے ضائع کرنے والے پر تاوان واجب ہو گو وہ کم ہو، اور جس کو لوگ یونہی پھینک نہ دیتے ہوں، مثلاً پیسے وغیرہ۔"

سیوطی کی تعریف سے صاف عیاں ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اصل عرف و رواج ہے، جہاں کے عرف میں جو چیز قابل قیمت شمار ہوتی ہو اور جس کے ضائع کرنے کو قابل تاوان تصور کیا جاتا ہو، وہ "مال" کہلائے گا۔ گو بعض شوافع اہل لغت نے بھی مال کے لئے عین کی شرط رکھی ہے، ابن اثیر کا بیان ہے:

"أطلق على كل مايقتنىٰ وملك من الاعيان."[3]

ترجمہ: "مال کا اطلاق ان اعیان پر ہوگا جن کو جمع رکھا جاتا ہے۔"

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی "مال" کے لئے "اعیان" میں سے ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ "اقناع" میں "مباح منفعت" کو دائمی طور پر فروخت کردینے کو بھی "بیع" قرار دیا گیا ہے ...... "اومنفعة مباحة كممرالدار بمثل احدهما على التابيد"[4]

ابن قدامہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"ان المال مافيه منفعة مباحة لغير حاجة أوضرورة كعقار وجمل ودود القزو

[1] تحفة المحتاج: ٤/٢١٥ [2] الاشباه: ص: ٥٣٣، خاتمه فى ضبط المال والمعقول

[3] نهايه: ٤/٣٧٣ [4] الاقناع: ٥٦٢

دید ان الصید کا لحشرات ومافیہ نفع محرم کا لخمر ومالا یباح الالضرورۃ کا لمیتۃ ومالا یباح اقتنائہٗ الالحاجۃ فلیس مالا.''[1]

ترجمہ: ''مال وہ شے ہے جس میں ایسا نفع موجود ہو جو حاجت یا ضرورت کے بغیر بھی مباح ہو، جیسے زمینات، اونٹ، ریشمی کپڑے، شکار کے چارے حشرات الارض وغیرہ، جس کا نفع حرام ہو، جیسے شراب، یا جو بدرجہ ضرورت ہی مباح ہوتا ہو جیسے مردار، یا بلا حاجت جس کو جمع رکھنا جائز نہیں، وہ مال نہیں ہے۔''

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مال ہی مہر بن سکتا ہے: ''ان الصداق لا یکون الا مالاً''[2]، پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ...... ''ومنافع الحر والعبد وغیر ھما جاز ان یکون صداقاً.''[3] پس گویا حنابلہ کے یہاں بھی ''مال'' ہونے کے لئے عرف ہی اساس قرار پایا کہ جو شے عرف ورواج کے لحاظ سے قابل انتفاع ہوگئی ہو وہ مال ہوگی۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے اقوال گو اس میں مضطرب ہیں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عمل اسی پر ہے کہ ''مال'' ہونے کے لئے عین کا وجود ضروری نہیں، چنانچہ مشہور مالکی فقیہ ابن قاسم منافع کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہاء مالکیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانا مکروہ ہے، لیکن اگر ایسا مہر مقرر کر ہی لیا جائے تو مہر کی تعیین درست ہو جائے گی اور عورت اس کی حق دار ہوگی:

''أما المنافع من تعلیم القرآن ونحوہ أوسکنی الدار أوخدمۃ العبد ففیھا خلاف قال مالک انھا لاتصلح مھرا ابتداءً ان سمّٰھا مھرا وقال ابن القاسم بھا تصلح مھرامع الکراھۃ وبعض ائمۃ المالکیۃ یجیز ھا بلاکراھۃ ...... ولکن اذاسمّٰی شخص منفعۃ من ھٰذہ المنافع مھرًا فان العقد یصح علیٰ المعتمد ویثبت للمرأۃ المنفعۃ التی سمیت لھا وھذا ھوالمشھور.''[4]

ترجمہ: ''منافع جیسے تعلیم قرآن وغیرہ یا مکان میں سکونت یا غلام کا خدمت کرنا تو ان کے متعلق اختلاف ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ ابتداء اور اصلاً یہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، ابن قاسم کی رائے ہے کہ کراہت کے ساتھ مہر بن سکتے ہیں، جب کہ بعض فقہاء مالکیہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں، لیکن کوئی شخص ان منافع میں سے کسی کو مہر مقرر کر ہی دے تو قول

[1] المغنی: ۴۳۹/۵ [2] المغنی: ۱۶۵/۷ [3] المغنی: ۱۶۲/۷ [4] الفقہ علی المذاهب الاربعة: ۱۰۶/۴

معتمد کے مطابق صحیح ہو جائے گا اور عورت کے لئے منفعت متعینہ ثابت ہو جائے گی، یہی مشہور ہے۔"

صاحب شرح صغیر نے بھی یہی لکھا ہے کہ جس کا مالک ہوا جا سکے وہ مال ہے، "کل مایملك شرعاً ولوقل۔[1]"

ابو اسحاق شاطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ان الفاظ میں مال کی تعریف کی ہے:

"المال مایقع علیه الملك ویستبد به المالك"[2]

تَرجَمہ: "مال وہ چیز ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس میں مالک خود مختار ہو۔"

یہاں شاطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس چیز کو مال قرار دیا ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس سے مالک کو اختیار و استبداد کی نسبت حاصل ہو جائے، ملکیت ایک معنوی چیز ہے جو مالک اور مملوک کے درمیان پائے جانے والے رشتہ اور نسبت سے عبارت ہے، اس کے لئے کسی مادی چیز اور عین کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے منافع اور حقوق سے صاحب نفع اور صاحب حق کو جو نسبت حاصل ہوتی ہے، اسے بھی ملکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غرض جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہونے کے لئے "مادہ" کا وجود ضروری نہیں اسی لئے "بیع" کی حقیقت ذکر کرتے ہوئے شیخ عبد الرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی اس طرح کی ہے:

"الغرض منه أمران، الأول أن یکون ذلك العقد مفیدًا لملك العین أولملك المنفعة علی التابید کحق المرور."[3]

تَرجَمہ: "بیع کے دو مقصد ہیں، اول یہ کہ وہ عقد عین یا منفعت جیسے حق مرور کی دائمی ملکیت کا نفع دے۔"

حنفیہ کی رائے

احناف کے یہاں مال کی تعریف میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ حصکفی کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ مامن شانہ ان ترغب الیہ النفس[4] مگر شامی نے اس پر نوٹ لکھا ہے کہ شے مرغوب فیہ سے مراد مال عین ہی ہے منفعت نہیں۔ خود شامی کا بیان ہے۔ "مایمیل الیه الطبع ویمکن إدّخاره لوقت الحاجة."[5]

اور شامی نے تلویح کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ "والمال مامن شانه أن یدخرللانتفاع وقت الحاجة[6]" پھر شامی ہی نے بحر کے واسطہ سے حاوی قدسی سے ان الفاظ میں مال کی تعریف نقل کی ہے: "المال

[1] الشرح الصغیر: ۹۸/٤ [2] الموافقات: ۱۷/۲ [3] الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱۰۵/۲
[4] ردالمحتار: ٤/٤ [5] ردالمحتار: ۳/٤ [6] ردالمحتار: ٤/٤

إسم لغير الادمي خلق لمصالح الآدمي رأمكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار[1]"

صاحب ہدایہ کا بھی بیان ہے۔ "والمال مايمكن احرازه[2]"......دُرر شرح غرر میں ہے۔ "مايميل اليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع[3]" مجمع الانہر میں ہے۔ "والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتذال[4]" شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی چیز کے تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے سے اس میں مالیت کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔ "المال تثبت بتمول الناس كافة أوبعصهم[5]"

چونکہ اکثر علماء نے مال کے لئے ادخار و احراز کی شرط لگائی ہے اور اس زمانہ میں عین کے سوا کسی اور شے میں یہ کیفیت نہ پائی جاتی تھی غالباً اسی لئے عین کی شرط لگادی گئی۔ شیخ مصطفٰی زرقاء نے صحیح کہا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مال کی سب سے جامع تعریف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ذی قیمت مادی عین کا نام ہے: "المال هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس.[6]"

بعض احناف کی رائے

ہر چند کہ احناف کے ہاں مال کی مشہور تعریف یہی ہے، مگر غور کیا جائے تو متقدمین اور متاخرین دونوں ہی کے ہاں جابجا اس تعریف سے انحراف بھی پایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ ناقل ہیں کہ امام محمد کے نزدیک خدمت کا شمار بھی مال ہی میں ہے، چنانچہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کی خدمت کو مہر بنائے تو امام محمد کے نزدیک مہر کی تعیین فی نفسہ درست ہوگی، مگر چونکہ فرق مراتب کے خلاف ہے اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی، "ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمّى مال الاانه عجز عن التسليم لمكان المناقضة[7]"

......تعلیم قرآن محض ایک منفعت ہے، فقہاء احناف نے اس کے ذریعہ تعیین مہر کو منع کیا ہے، مگر ضرورتاً اس پر اجرت لینے کی اجازت دی گئی ہے، تو "تعلیم قرآن" کے مہر مقرر کرنے کو بھی صحیح قرار دیا گیا، "فكذا نقول يلزم على المفتى به صحه تسميته صداقا[8]" کاسانی نے تمام ہی منافع کو مہر بنانے کی اجازت دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ یہ منافع یا تو "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔ "لان هذه المنافع اموال أوالتحقت بالاموال.[9]"

ٹھیک یہی بات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ابن نجیم نے کہی ہے کہ:

"لوتزوجها على منافع سائرا لاعيان فى سكنىٰ داره وخد مة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة أرضه ونحو ذلك فى منافع الاعيان مدة معلومة

---

[1] حوالہ سابق: ۳/۴ [2] هدايه: ۴۰/۳ [3] درر شرح غرر [4] مجمع الانهر: ۳/۲ [5] ردالمحتار: ۳/۴
[6] المدخل الفقهى العام: ۱۱۸/۳ [7] هدايه: ۲۸/۲ [8] ردالمحتار: ۲۳۱/۲ [9] بدائع الصنائع: ۲۲۸/۲

صحت التسمیة لان هذه المنافع أموال أوالحقت بالاموال.“[۱]

ترجمہ: ”تمام ہی اعیان سے متعلق منافع مثلاً مکان میں سکونت، غلام کی خدمت، جانور کی سواری اور اس پر بار برداری، کاشتکاری وغیرہ سے ایک مقررہ مدت تک نفع حاصل کرنے کو مہر بنائے تو یہ تعیین صحیح ہوگی کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔“

ملک العلماء کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جن کا شمار فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقلین میں ہے ”وصیت“ کے باب میں بھی منافع کو صریحاً مال تسلیم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

”منها أن یکون مالاً ...... سواء کان المال عینا أومنفعة عند العلماء کافة.“[۲]

اس میں سے یہ ہے کہ مال ہو...... چاہے یہ مال عین کی صورت میں ہو یا منافع کی صورت میں، تمام علماء اس پر متفق ہیں، دوسری جگہ رقمطراز ہیں:

”أما الوصیة بالمال فحکمها ثبوت الملك فی المال الموصی به للموصیٰ له والمال قدیکون عینا وقد یکون منفعة.“[۳]

ترجمہ: ”مال کی وصیت کا حکم یہ ہے کہ جس مال کی وصیت کی گئی ہے اس میں موصیٰ لہٗ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔ ہاں مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت۔“

اسی طرح فقہاء نے جہاں حقوق کی خرید وفروخت کو منع کیا ہے وہیں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ بعض مشائخ نے بعض حقوق کی خرید وفروخت کو جائز سمجھا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ کو فروخت کرنا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا بھی جائز ہے ”وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان[۴]“...... اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ فقہاء نے جن حقوق کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی ممانعت کو اس دلیل پر محمول کرنا کہ فقہاء ان حقوق کو مال نہیں کہتے تھے، محض قیاس و استنباط کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے ”معقود علیہ“ کی جہالت کی وجہ سے بھی اس کی بیع کو منع کیا ہے، چنانچہ حق شرب کے سلسلہ میں بابرتی کی عبارت کس قدر صریح ہے:

”انمالم یجز بیع الشرب وحده فی ظاهر الروایة للجهالة لاباعتبار انه لیس بمال.“[۵]

ترجمہ: ”حق شرب کی تنہا فروخت ظاہر روایت کے مطابق جہالت کی وجہ سے جائز نہیں اس لئے

---

[۱] البحرالرائق: ۱۵٦/ [۲] بدائع الصنائع: ۳٥۲/۷ بیان شرائط الموصی

[۳] بدائع: ۳۸٥/۷ بیان حکم الوصیة [۴] هدایه: ٤۰/۳ [۵] عنایه: ۲۰٤/٥

نہیں کہ وہ مال نہیں ہے۔"

پھر جن فقہاء نے مال کی تعریف میں سختی برتی ہے، جب عرف ورواج کے تحت بعض حقوق کی بیع نے ان کو اس میں توسع کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کردیا، تو ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کہ بعض حقوق کے اعتیاض یا بعض حقوق سے تنازل بالعوض کو جائز قرار دیں، فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات کی کمی نہیں، عوض لے کر حق وظیفہ سے سبکدوش ہونے کی عینی اور بعض علماء نے اجازت دی ہے۔[1] حموی کے بیان کے مطابق شیخ نورالدین علی مقدسی نے حق تولیت سے دستبرداری کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔[2] متوفی نے ایک شخص کے لئے غلام کی ملکیت اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی تو کیا یہ دوسرا شخص مالک غلام سے حق خدمت کا عوض لے کر اپنے حق سے دستبردار ہوسکتا ہے؟[3] حق خلو کو محمد بن بلال حنفی اور تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دارالسلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابوالسعود نے بھی جائز قرار دیا ہے،[4] حالانکہ فقہاء احناف کی یہ تمام رائیں ان کے اس کلیہ کے خلاف تھیں کہ "التقو یم یستلزم المالیة عند الامام والملك عند الشافعي"[5] اور علامہ شامی کو کہنا پڑا کہ:

"إن عدم جواز الا عتياض عن الحق ليس على إطلاقه ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتي ابى السعود انه أفتى بجواز اخذ العوض فى حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيه مجال."[6]

ان تکلفات اور موقع بہ موقع تضادات کی نوبت اس لئے آئی کہ کسی شے کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط جو محض ایک اتفاق کا درجہ رکھتی تھی اور کسی خاص زمانہ و ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی۔ کو "مال" ہونے اور نہ ہونے کے لئے مدار واساس بنادیا گیا، حالانکہ غالباً فقہاء نے یہ شرط محض اس لئے لگائی تھی کہ کسی شے کے تموّل و ادخار کے لئے اس زمانہ میں "عین" ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی۔ غیر مرئی اشیاء برقی، ہوا، گیس وغیرہ کی حفاظت اور معنوی اشیاء کا آئینی طریقوں پر احراز مثلاً لائسنس، نام، ایجادات کا رجسٹریشن وغیرہ اس زمانہ میں متصور بھی نہ تھا، اب کہ مال کی بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں جو بالکل غیر مرئی ہیں، اور ہمارے فقہاء احراز و ادخار کی جن صورتوں سے آشنا تھے ان سے بالکل جداگانہ صورتوں میں ان کا احراز وتحفظ ہوا

---

[1] دیکھئے، الاشباہ، القاعدة السادسته، ردالمحتار: ۱۴/۴　[2] ردالمحتار: ۱۵/۴
[3] حموی علی الا شباہ، ص: ۱۶۴ دیوبند　[4] ردالمحتار: ۱۶/۴، حموی: ص: ۱۶۲
[5] ردالمحتار: ۳/۴　[6] ردالمحتار: ۱۵/۴

کرتا ہے، "عین" کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا۔

مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر

راقم کا خیال ہے کہ کسی شے کے قابل قیمت ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر ہیں: اول یہ کہ وہ شرعاً مباح ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء "مردار" کو مال نہیں مانتے، شراب کے بھی مسلمانوں کے حق میں مال نہ ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے یہ کہ وہ شے قابل انتفاع ہو ریشم کے کیڑے اور انڈے کی خرید و فروخت کو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وامام ابو یوسف منع کرتے ہیں، امام محمد اجازت دیتے ہیں، فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع شے ہے "لکو نه منتفعاً به[1]" یہی بات زیلعی نے کہی ہے، "لان الدود ینتفع به وکذا بیضته فی المال[2]" شہد کی مکھی کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں بھی یہی اختلاف ہے، اس موقع پر صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ: "والشیء انما یصیر مالا لکونه منتفعاً به[3]" نووی نے بھی دوسرے حشرات الارض کی خرید وفروخت کو منع کیا ہے، مگر شہد کی مکھی کی اجازت دی ہے اس لئے کہ "انه حیوان طاهر منتفع به[4]" زہریلے پودوں کے بارے میں صاحب اقناع کا بیان ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھا یا نہ جاسکتا ہو تو اس کی خرید وفروخت بھی درست نہ ہوگی، اور اگر علاج وغیرہ کے کام آسکتا ہو تو جائز ہوگی، "فاماالسم من الحشائش والنبات فان كان لاينتفع به أو كان يقتل قليله لم يجز بيعه وان انتفع به أو أمكن التداوى بيسير كالسقمونيا ونحوها جاز بيعه.[5]"

تیسرا عنصر ہے عرف و عادت، عرف میں جس شے کی خرید وفروخت مروج ہو جائے وہ مال ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ فقہ کے چاروں دبستان اس پر متفق ہیں، گزر چکا ہے کہ سیوطی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: "وتلزم متلفه وان قلّت ومالايطرحهٔ الناس[6]" کہ اس کے اتلاف پر تاوان لازم کیا جاتا ہو اور لوگ اسے پھینکتے نہ ہوں۔ شامی کا بیان بھی گزر چکا ہے کہ "المال يثبت بتمول الناس كافة أوبعضهم[7]" بعض اشیاء کہ فقہاء ان کو مال نہیں مانتے تھے اور ان کی خرید وفروخت کو منع کرتے تھے، بعد کو ان کی خرید وفروخت کی اجازت دے دی کہ لوگ اس کو مال جاننے لگے ایسی ہی اشیاء میں "جونک" (علق) ہے، ابن نجیم کہتے ہیں، "ولكن فى الذخيرة اذا اشترىٰ العلق الذى يقال له بالفارسية" "مرعل" "يجو زوبه أخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه بتمول الناس له[8]" شہد کی مکھی کی خرید وفروخت کے جواز پر بحث

---

[1] البحرالرائق: ۷۸/۶ [2] تبیین الحقائق: ۴۹/۶ [3] مجمع الانهر: ۵۷/۲ [4] شرح مهذب: ۳۲۲/۹
[5] الاقناع: ۶۰/۲ [6] الاشباه: ص: ۵۲۳ [7] شامی: ۳/۴ [8] البحرالرائق: ۷۸/۶

کرتے ہوئے شلبی نے لکھا ہے: "لا نه معتاد فیجوز للحاجة."[1]

اب موجودہ زمانہ کے عرف میں چونکہ حقوق کی بعض صورتیں بھی مال کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، وہ قابل انتفاع بھی ہیں اور بظاہر ان کے مباح نہ ہونے کے لئے بھی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے، اس لئے وہ بھی از قبیل مال ہوں گی اور ان کی خرید و فروخت جائز ہوگی، یہ اختلاف "اختلاف برہان" نہیں بلکہ "اختلاف زمان" کے قبیل سے ہے اور جیسا کہ مذکور ہوا امام محمد اور دوسرے فقہاء احناف، کا سانی وغیرہ سے بھی غیر مادی اشیاء کو مال تسلیم کرنا ثابت ہے، اس لئے یہ نہ صرف جمہور کے مسلک کے مطابق ہے بلکہ خود فقہ حنفی کے بھی خلاف نہیں خود اس پر غور کرنا چاہئے کہ فقہاء نے جہاں حقوق کی بیع سے منع کیا ہے؛ وہاں "حقوق مجردہ" کی قید لگائی ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف کا بھی اعتبار ہے اس سے از خود یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ "حقوق غیر مجردہ" کی بیع درست ہے اور حقوق کی بعض صورتیں "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

جمہور کے دلائل

اس مسئلہ میں ان دونوں گروہوں کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہئے، جو مال کے لئے "مادہ" اور "عین" کو ضروری قرار دیتے ہیں یا ضروری قرار نہیں دیتے، جن حضرات نے مال کے لئے "عین و مادہ" کے وجود کو ضروری نہیں مانا ہے ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(الف): منافع وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل اور راغب ہوتی ہے، اس کے حصول کے لئے آدمی حسب ضرورت نفیس اور کم تر اشیاء خرچ کرتا ہے، مادی اشیاء سے بھی انسانی مصلحتوں کی تکمیل اس کی ذات اور محض اس کے وجود سے نہیں ہوتی، بلکہ اس سے حاصل ہونے والے نفع ہی سے ہوتی ہے اعیان کا بھی اصل مقصود منافع ہی ہیں، پس جب اعیان کو مال تسلیم کیا جاتا ہے، تو منافع کو بدرجہ اولیٰ مال تسلیم کیا جانا چاہئے، یہی بات عزالدین بن عبدالسلام نے کہی ہے۔[2]

(ب): بازار اور مالی معاملات میں منافع کو مالی اغراض اور تجارت کے لئے استعمال کیا جانا عام اور مروج ہے۔ چنانچہ مکانات، مارکیٹ، سرائے اور مکانات وغیرہ جو کرایہ پر لگائے جاتے ہیں۔ ان میں دراصل منافع ہی کی تجارت ہوا کرتی ہے،

(ج): شریعت نے بھی منافع کو "مال" تسلیم کیا ہے، چنانچہ مہر کے لئے مال ہونا ضروری قرار دیا گیا۔ ﴿واحل لکم ماوراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم﴾[3] جبکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ منافع کو بھی مہر بنایا جاسکتا

---

[1] شلبی علی التبیین: ۴۹/۴　[2] قواعد الاحکام: ۱۷/۲　[3] نساء: ۲۴

ہے۔

(د): منافع پر معاملہ ہوتا ہے اور چاہے معاملہ فاسد ہو یا صحیح، اس کا تاوان بھی واجب ہوتا ہے،[1] یہ بھی اس کے مال ہونے کی دلیل ہے۔ یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ فی نفسہ مال نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کی صورت میں مال کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، اس لئے کہ معاملات کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کو بدلتے نہیں ہیں، بلکہ اس کے اثرات و نتائج اور احکام کو مزید ثابت اور مؤکد کر دیتے ہیں۔[2]

یہ چار باتیں ابوزہرہ نے لکھی ہیں، راقم سطور اس پر اضافہ کرتا ہے:

(ه): منافع کے مال تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے بہت سے معاملات، اجارہ وغیرہ کو خلاف قیاس قرار دینا پڑا ہے، ظاہر ہے کہ حکم شرعی کو خلاف قیاس قرار دینا خلاف اصل ہے اور بدرجہ مجبوری ہی ایسا تسلیم کیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حقوق و منافع کو بھی مال مان لیا جائے، تو پھر ان معاملات کو خلاف قیاس ماننے کی حاجت نہیں رہتی۔

احناف کی دلیل

جن حضرات نے مادہ وعین کی قید لگائی ہے، انہوں نے اس مسئلہ میں لغت سے استدلال کیا ہے کہ ''مال'' تمول سے ماخوذ ہے، تمول کے معنی صیانت وحفاظت کے ہیں، منافع کا حال یہ ہے کہ وجود سے پہلے وہ معدوم ہوتا ہے، اور وجود میں آنے کے بعد بھی محفوظ وجمع نہیں رہتا، اس لئے اس کو مال نہیں کہا جاسکتا، مثلاً کھانے کا عمل ایک منفعت ہے، اگر کوئی شخص کھانا کھائے اور اس کو استعمال کرتا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ مال کا تمول کر رہا ہے۔ ''يتمول ذلك الماكول''...... کسی چیز کے محفوظ اور جمع رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عین ہو، مادی شے ہو اور محسوس ہو، اس لئے ''مال'' کا اطلاق اعیان ہی پر ہوگا، منافع وحقوق پر نہ ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ علاوہ اس کے کہ فی زمانہ احراز وادخار کی بعض اور صورتیں بھی ممکن ہوگئی ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، یہ استدلال محل نظر ہے، شریعت میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں کہ ایک لفظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے عام ہے یا خاص اور عرف عام یا عرف شرع کی بنا پر اس کے مفہوم میں تخصیص یا عموم پیدا کر دیا گیا ہے، اور عرف میں اگر کسی لفظ کے مفہوم میں عموم پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ لغت میں اس کے مفہوم میں جو تحدید ہے اس سے سر موتجاوز نہ کیا جائے، عرف کا درجہ لغت سے بڑھ کر ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ: ''الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية''، اور یہ کہ عرف کی بنا پر لغوی معنی میں تخصیص بھی

---

[1] احناف بھی اوقاف اور یتامی کے مغصوبہ منافع کو قابل تاوان قرار دیتے ہیں۔

[2] ملخص: از الملكية ونظرية العقد في الشريعته الاسلاميه لابي زهرة ص: ۵۷

ہوسکتی ہے، تقیید بھی اور اس کو بکلی نظر انداز بھی کیا جاسکتا ہے: "العرف النغوی مؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصا وتقییدًا أو ابطالاً[1]."

حقوق کی تقسیم

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کون سے حقوق "مجرد" ہیں اور ناقابل فروخت ہیں اور کون سے حقوق غیر مجرد ہیں اور ان کی خرید وفروخت کی جاسکتی ہے حقوق کی دو تقسیم میرے پیش نظر ہیں:

❶ اول یہ کہ وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جاسکے، جیسے حق مشورہ، حقوق مجردہ ہیں اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہے جو محسوس ہو اور جس کا مادی وجود ہو وہ غیر مجرد حقوق میں سے ہے مثلاً حق قصاص کہ یہ قاتل کی ذات میں ثابت ہے اور مقتول کا وارث اس سے دستبردار ہوسکتا ہے اس تقسیم پر بعض فقہی تصریحات بھی شاہد ہیں، صاحب ہدایہ نے ایک روایت کے مطابق حق مرور کی بیع کو درست قرار دینے کی وجہ یہ قرار دی ہے کہ: "اماحق المرور متعلق بعین تبقیٰ وهو الارض فاشبه الاعیان[2]."

❷ حقوق کی دوسری تقسیم وہ ہے جو مولانا محمد تقی عثمانی نے کی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دیئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہئے تھے۔ مثلاً حق شفعہ، حق حضانت و پرورش، شوہر پر عورت کا حق عدل وغیرہ، یہ حقوق ضرورۃً انسان کو دیئے جاتے ہیں اس لئے اگر کوئی شخص ان حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے، تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ان حقوق کا ضرورتمند نہیں ہے۔ لہٰذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، ایسے حقوق کی نہ خرید وفروخت درست ہے نہ کسی اور طور اس کا عوض وصول کرنا جائز ہے۔ شامی نے موصیٰ لہٗ کے حق خدمت اور شفیع کے حق شفعہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے:

> "وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذالك حق الخيار فى النكاح للمخيرة انماهولدفع الضررعن الشفيع والمرأة وماثبت لذلك لايصح الصلح عنه ...... اماحق الموصىٰ له بالخدمة فليس كذالك بل ثبت له علىٰ وجه البر والصلة فيكون ثابتاله اصالةًفيصح الصلح عنه اذانزل عنه لغيره.[3]"

دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر۔ جو شریعت کے عمومی مصالح سے مطابقت

---

[1] حق الابتکار فی الفقه الاسلامی المقارن: ص: ٥٦، ٥٧ [2] هدایه: ٤٠/٣ [3] ردالمحتار: ١٦/٤

رکھتے ہیں۔ اصالۃً کسی شخص کے لئے ثابت ہوں، یہ بھی دو طرح کے ہیں، بعضے وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جاسکتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہوسکتا، اس دوسری صورت میں خرید وفروخت نہیں ہوسکتی کہ بیع کے لئے انتقال ملک ضروری ہے اور یہ حقوق قابل انتفاع نہیں ہیں، ہاں بطریق صلح وتنازل اس کا عوض وصول کیا جاسکتا ہے، ان حقوق کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے حق ولاء کی خرید وفروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے[1] اور تنازل بالصلح کے ذریعہ عوض وصول کرنے کی دلیل قصاص وخلع ہے، جس میں مقتول کا وارث حق قصاص اور شوہر بیوی پر ''حق ملکیت نکاح'' سے باہم طے شدہ معاوضہ کے بدلہ دست کش ہوسکتا ہے اور یہ شریعت کے مسلمات اور فقہاء کے متفقات میں سے ہے۔

رہ گئے وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے، ''مال'' کے حکم میں ہیں اور ان کی خرید وفروخت درست ہے، ہر چند کہ مولانا موصوف نے حقوق کی چھ قسمیں کی ہیں مگر حکم کے لحاظ سے ان کا ماحصل یہی تین قسمیں ہیں، حقوق ضروریہ، حقوق اصلیہ قابل انتقال اور حقوق اصلیہ ناقابل انتقال، واقعہ ہے کہ مولانا عثمانی کی تقسیم بہت جامع چست اور فقہی نظائر وشواھد پر مبنی ہے۔

بیع حقوق کی مروجہ صورتیں

حقوق ومنافع کی بیع کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہوگئی ہیں، وہ یہ ہیں: خلو یعنی حق اجارہ کی بیع، جس کو پگڑی سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق ایجاد، حق تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، فضا کی بیع، تجارتی لائسنس سے استفادہ کا موقع دینا۔

① پگڑی

پگڑی کا مسئلہ دوسرے فقہی سمینار میں زیر بحث رہا ہے اور اس پر تجاویز بھی آچکی ہیں، اس لئے اب یہ مفروغ عنہا مسائل میں سے ہے، تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ اگر شوافع وحنابلہ کے مسلک پر اس کو اجارہ کی بجائے ''منفعۃ مؤبدۃ'' کی بیع مان لیا جائے اور من جملہ مال کے شمار کرلیا جائے تو بہت سے فقہی اشکال اور تاویلات سے بچا جاسکتا ہے۔

② حق تالیف وایجاد وحق طباعت

حق تالیف، حق طباعت اور حق ایجاد کی خرید وفروخت آئینی طور پر بھی درست قرار دی گئی ہے اور پوری دینا

[1] بخاری، باب بیع الولاء وھبتہ

میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کرلی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابوداؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کر کے جس چیز کو حاصل کرلے، وہ اس کی ملکیت ہے، "من سبق الیٰ مالم یسبقه مسلم فهوله[1]" حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید وفروخت جاری ہے، لہٰذا ان کی خرید وفروخت کو درست ہونا چاہئے، اب عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے۔ یہی رائے مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور مفتی نظام الدین صاحب کی ہے۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

❶ یہ حقوق عینی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

❷ کتاب یا کسی شے کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے اور منجملہ اس کے یہ بھی ہے کہ وہ اس کا مثنی بنالے یا اسے پھر سے طبع کردے۔

❸ کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

❹ "نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الولاء وهبته" کے خلاف ہے۔

❺ آپ نے "بیع صکاک" سے منع فرمایا ہے[2] "صکاک" سے مراد وہ اجازت نامے ہیں جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیاء خوردنی کی بابت دیئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں "بیع برأت" سے تعبیر کیا گیا ہے:

❻ محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت واشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

❼ ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب وسامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے اس لئے وہ جس طور چاہے اس کو استعمال کرسکتا ہے۔ مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

❶ یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ "عین" کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے نہ یہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حقوق کا احراز وتحفظ بھی قانونی طور پر رجسٹریشن کے ذریعہ ہوجایا کرتا ہے۔

❷ کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شے میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش ہے، مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو۔ جائز نہ ہوگی۔ چنانچہ کسی خاص شخص یا ادارہ

---

[1] ابوداؤد، فی الخراج قبیل احیاء الموات [2] مسلم شریف: ۵/۲

کی مہر یا حکومت کے پوسٹل، یا ریلوے ٹکٹ کی طباعت کی گنجائش نہیں ہوسکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سکے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کر دے۔

۳ کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے، یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درسگاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن کیا کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی ہے کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دے دی جائے یا جو طالب علم درسگاہ میں آ جائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضرور ہی پڑھایا جائے۔

۴ ''حق ولاء'' ایک ایسا حق ہے جس کو ''نسبی حق'' کا درجہ شریعت نے دے دیا ہے، اس لئے حق ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں: ''علیه اهل العلم ان الولاء لایباع ولایوهب انماهو سبب یورث کالنسب''[1]

۵ بیع صکاک اور بیع برأت کی ممانعت۔ علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں، جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کر دے اور باوصف اس کے کہ اس طرح کے بعض معاملات جیسے ''حظوظ ائمہ'' کی بیع کو خود حصکفی جائز قرار دیتے ہیں سے حق تالیف اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ ''بیع صکاک'' مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، امام مسلم نے اس کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے یا معدوم کی بیع کی ممانعت ہے، امام مالک کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے صراحۃً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ ''ثم باعوها قبل ان یقوموها[2].'' امام نووی نے بھی اس کی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے ...... ''ثم یبیعها المشترون قبل قبضها فنهوا عن ذلك[3]'' امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے، ''لانه غرر فلا یدری أیخرج أم لا یخرج.''[4]

یہاں مصنف یا موجد ایک ایسے حق کو فروخت کرتا ہے، جس کو وہ وجود میں لا چکا ہے اور ایک ناشر یا صانع

---

[1] المسوی: ۲/۲۰۹، ابن حبان کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الولاء لحمة کلحمة النسب لایباع ولایوهب، الثمر الدانی: ص ۵۴۷

[2] موطا امام مالك: ص ۲۶۴ [3] نووی علی مسلم: ۵/۶ [4] موطا امام محمد: ص: ۲۵۵

کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، تو گویا اس حق پر قبضہ بھی حاصل کر لیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے بیع قبل القبض قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو ''بیع قبل القبض'' ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل ''استصناع'' ہے جو بالا جماع بیع معدوم اور بیع غیر مقبوض کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب کہ یہ حق مال کے حکم میں ہوگیا، مؤلف وموجد اور ناشر وصانع دونوں کے لئے اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک ''حق مال'' کا غاصب ہوگا اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں غاصب کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہاء احناف بھی مال مغصوب سے انتفاع کو قابل ضمان قرار دیتے ہیں جیسا کہ اموال یتامیٰ اور اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا[1] اس لئے اس پر ضمان عائد کرنا بھی درست ہوگا۔

❻ اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت اور تعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصری، حماد بن مسلمہ، سلمہ بن شبیب، سلیمان بن حرب، ابوحاتم رازی، شعبہ اور امام احمد بن حنبل، ان سبھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے[2] لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی حدیث: ''لایبولن احد کم فی الماء الدائم[3]'' کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے، ابونعیم اور علی بن عبدالعزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلہ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں، وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے تھے[4]

دوسرے فی زمانہ تصنیف وتالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت واذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت واشاعت کے لئے تصنیف وتالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے۔[5]

❼ جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر واشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں انہیں اس حقیقت کو نظر

[1] جامع الفصولین: ۱۷۶/۱، طحطاوی علی الدر: ۵۵۳/۲

[2] الکفایہ فی علم الروایہ: ص: ۲۰۰، باب کراھتہ اخذ الاجر علی التحدیث

[3] حوالۂ سابق

[4] الکفایہ: ص: ۲۰۷، ذکر بعض اخبار من کان یا خذ العوض علی التحدیث

[5] رسائل ابن عابدین: ۱۱/۱، ۲۱

انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلا مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہ ہو، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختنی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ تاجر سے کوئی شے اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو منع کر دیا گیا کہ وہ پیش کش سے باز رہے، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو "سوم علی سوم اخیه" کہا گیا ہے[1]

اسی طرح "خطبة علی خطبة اخیه[2]" سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کا پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے، شریعت کی مجموعی روح کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کرے، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے[3] لیکن اگر کوئی شخص اس بات کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کر دے تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کر دے۔

"فان كان أرباب الطعامِ يتحكمون ويعتدون من القيمة تعد یاً فاحشا وعجز القاضی عن صیا نة حقوق المسلمين الابالتسعير فحينئذ لا بأس به إذا كان من اهل الرأى والبصيرةِ."[4]

ترجمہ: "اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم اختیار کریں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کے تعین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کر کے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں۔"

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح "سوم علی سوم اخیه" اور "خطبة علیٰ خطبة اخیه" میں اور گراں فروشی کی صورت میں من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائے گا۔

---

[1] مسلم عن ابی هريرة وابن عمر: ۳/۲

[2] بخاری و مسلم عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه: ۷۷۲/۲، باب لايخطب علیٰ خطبته اخيه، مسلم: ۴۵۴/۱

[3] ابوداؤد عن انس: ۴۸۹/۲

[4] تكمله فتح القدير: ۲۷/۲

(۳) رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے، اگر دوسرے لوگ اس نام کا استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا غرر اور "خدع" ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے، اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرالیتا ہے، تو یہ عین مطابق شرع ہے اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنالے، اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ یہ اس کا ایک حق محفوظ ہے اور اس کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہوگیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے اور اس کی خرید وفروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا یہ فتویٰ نہایت چشم کشا ہے کہ:

"اپنے کاروبار کا کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام "عطرستان" یا "گلشن ادب" رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہوگیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جبکہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارت مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے۔[1]"

(۴) فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف سا محسوس ہوتا ہے، گزرنے کے حق کو بیچنا درست ہے، یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے پھر بقول حصکفی اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے: "وبه أخذ عامة المشائخ" اور بقول شامی سائحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے "وهو الصحيح وعليه الفتوىٰ[2]." اب سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں "فضا" (علو) اور مرور دونوں مشترک ہیں تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ مرور کا تعلق زمین سے ہے جو باقی رہنے والی عین ہے اور فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو غیر باقی عین ہے، "ان حق التعلی يتعلق بعين لاتبقى وهوالبناء فأشبه المنافع أما حق المرور يتعلق بعين تبقىٰ وهوالارض فأشبه الأعيان[3]" لیکن

---

[1] امداد الفتاویٰ: ۱۲۰/۳ [2] هدایه: ۴۰/۳ [3] هدایه: ۴۰/۳

ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ عقار باقی اور عقار غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ ''حق مرور'' زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور ''حق تعلّی'' ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں۔ ''والفرق بينه وبين حق التعلى حيث لا يجوز ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهي مال ...... اماحق التعلى فمتعلق بالدار وهوليس بعين مال[1]''...... مگر غور کیا جائے تو شامی کا یہ استدلال بھی محل نظر ہے، حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے، ٹھیک اسی طرح حق تعلّی تعمیر شدہ مکان سے متعلق ہے، زمین کی سطح بھی ہوا سے پُر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ ''بیع علو'' کی اجازت ہونی چاہئے۔ یہی رائے مالکیہ کی ہے، مالکیہ کے مسلک کی تفصیل ابوالبرکات دردیر نے اس طرح نقل کی ہے:

''جازبيع (هواء وفوق هواء) واولىٰ فوق بناء كأن يقول المشترى لصاحب أرض بنى عشرة أذرع من الهواء فوق ماتبنيه بأرضك وان وصف البناء الاعلى والا سفل للا من من الغررو الجها لة ويملك الا على جميع الهواء الذى فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يزيد على ماشرط عليه''[2]

ترجمہ: ''فضاء اور فضاء کے اوپر کی بیع جائز ہے۔ اور یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ عمارت کے اوپر کی بیع جائز ہے، مثلاً خریدار مالک زمین سے کہے کہ تم اپنی مرضی پر جو تعمیر کرو اس کے اوپر دس ہاتھ مجھ سے فروخت کردو۔ لیکن یہ اس وقت جائز ہے جب کہ تحتانی اور فوقانی منزل کے اوصاف اور کیفیت اچھی طرح واضح کردے تاکہ دھوکہ اور جہالت کا اندیشہ نہ رہے، اب بالائی منزل والا تحتانی منزل کے اوپر کی تمام فضا کا مالک ہوگا۔ مگر اس کو شرط میں طے شدہ عمارت پر اضافہ کا حق نہ ہوگا۔''

معلوم ہوا کہ فضا کی بیع درست ہے بشرطیکہ:

(الف): یا تو زمین پر مکان بنا ہوا ہو اور اس کی چھت کی سطح سے فضا فروخت کی جائے یا مکان بنا ہوا تو نہ ہو، لیکن اس طرح معاملہ کیا جائے کہ تم جو مکان بناؤ گے اس کی چھت سے میں زمین فروخت کرتا ہوں۔

(ب): تحتانی مکان اگر بنا ہوا نہ ہو تو اس کا طول و عرض متعین ہو جائے تاکہ بیع میں جہالت نہ رہے۔

(ج): بالائی منزل کی بھی تحدید ہو جائے، یعنی عمارت کی مکانیت، اس کی تعمیر میں استعمال ہونے والا میٹریل وغیرہ مقرر کر دیا جائے کہ تحتانی منزل ہی کو اس کا بوجھ اٹھانا ہے۔ صاوی کے الفاظ میں ''بان يصف ذات

[1] ردالمحتار: ۱۱۸/٤ [2] الشرح الصغير: ۳۰/٤

البناء من أنعظم والخفة والطول والتقرر مايصف مابنى به من حجرا وآجر."[1]

اس بیع کی وجہ سے زمین کی اندرون کا مالک وہ ہوگا جو تحتانی عمارت کا مالک ہے اور بالائی منزل سے اوپر فضا کا مالک وہ ہوگا جس نے اوپر کی منزل تعمیر کی ہے البتہ وہ اوپر مزید تعمیر کا مجاز نہ ہوگا کہ یہ عہد کی خلاف ورزی ہے اور مزید تعمیر کی وجہ سے تحتانی منزل کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔

۵ تجارتی لائسنس

تجارتی لائسنس وغیرہ دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو عمومی نوعیت کا ہو اور قانوناً کوئی بھی شخص اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو۔ اس کا فروخت کرنا درست ہونا چاہئے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لائسنس کسی شخص متعین ہی سے متعلق ہو اور قانوناً وہی اس سے استفادہ کر سکتا ہو۔ ایسی صورت میں کسی دوسرے کو لائسنس منتقل کرنے کا وہ مجاز نہ ہوگا۔ اور لائسنس کی خرید و فروخت درست نہ ہوگی کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے۔

خلاصۂ بحث

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

❶ مال ہر وہ شے ہے جو شرعاً مباح، قابل انتفاع اور مادی یا معنوی طور پر قابل حفاظت ہو اور کسی شے کے مال ہونے کی اصل اساس عرف ہے۔

❷ حقوق وہ مصالح ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر ثابت ہوں جو مزاج شریعت کے خلاف نہ ہو۔

❸ جو حقوق محض دفع ضرر کے لئے ہیں۔ ان کی نہ بیع درست ہے اور نہ ان کا عوض لینا۔

❹ جو حقوق اصالۃً ثابت ہوں اور قابل انتقال ہوں۔ وہ از قبیل مال ہیں۔

❺ جو حقوق اصالۃً ثابت ہوں، قابل انتقال نہ ہوں اور بالعوض ان سے تنازل معروف و مروج ہو گیا ہو۔ ان سے تنازل بالعوض جائز ہے۔

❻ درج ذیل حقوق کے احکام یہ ہیں:

(الف) حق تالیف مصنف اور ناشر دونوں کے حق میں بمنزلہ مال کے ہے۔ ان کی خرید و فروخت درست ہے۔ اور بلا استحقاق طباعت غصب کئے ہوئے مال سے نفع اٹھانے کے حکم میں ہونے کی وجہ سے قابل ضمان ہے۔

(ب) "حق خلو" (پگڑی) کو فروخت کرنا درست ہے اور یہ "منفعت قبضہ" یا حق اجارہ کو ہمیشہ کے لئے بیچ دینا ہے۔

---

[1] حاشیه القاری علی الشرح الصغیر: ۳۰/٤

(ج) رجسٹرڈ نام اور تجارتی نشانات کی بیع جائز ہے، بشرطیکہ تبدیلی ملک کا اظہار بھی کر دیا جائے تا کہ دھوکہ اور غرر نہ ہو۔

(د) فضا کی بیع احناف کی روایت کی مطابق جائز نہیں۔ مالکیہ کے ہاں جائز ہے اور عرف ورواج کی بنا پر مالکیہ کے مسلک کی طرف عدول کی گنجائش ہے۔

بیع حقوق اور حقیقت مال کے مسئلہ میں فقہاء کے یہاں جو اختلاف رائے ہے وہ اجتہاد اور استنباط پر مبنی ہے۔ کتاب وسنت کی نصوص اس سے خاموش ہیں هذا ما عندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم۔

تیسرے فقہی سمینار کی تجاویز

تیسرے فقہی سمینار ۸رتا ۱۱ر جون ۱۹۹۰ء بمقام دار العلوم سبیل الرشاد بنگلور میں جو تجاویز طے ہوئیں وہ درج ذیل ہیں۔

❶ بیع میں مال کی شرط جوہری ہے۔

❷ مال کی حقیقت نصوص شرعیہ نے متعین نہیں کی ہے، پس اس کا اصل مدار ہر عہد کے اس عرف ورواج پر ہے جو شریعت سے متصادم نہ ہو۔

❸ وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالتاً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے ایسے حقوق پر عوض لینا جائز نہیں، جیسے حق شفعہ۔

❹ جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت نہ ہوں البتہ ان سے مالی منفعت متعلق ہوگئی ہو اور ان کا عوض لینا مروج اور معروف ہو چکا ہو، نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو اور وہ شریعت کے عمومی مقاصد ومصالح سے متصادم نہ ہوں، ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے، اس میں کون کون سے حقوق داخل ہیں۔ اور اس تفصیل کے مطابق عصر حاضر میں مروج کون سے حقوق قابل عوض ہیں، اور کون سے قابل عوض نہیں ھیں، اس کی تعیین وتطبیق کے لئے مستند دار الافتاء اور اصحاب فتاویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

قبضہ کی حقیقت اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہ اسلامی کی روشنی میں

''نویں فقہی سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی منعقدہ ۱۱/ تا ۱۴/ اکتوبر ۱۹۹۶ء جامعۃ الہدایت جے پور میں یہ موضوع بھی سمینار کے موضوعات میں شامل تھا۔ یہ مقالہ اسی سمینار کے سوالنامہ کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول ﷺ سے مختلف احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض مطلق ہیں بعض مقید، احادیث وروایات کے اختلاف کی بنیاد پر بیع قبل القبض کے مختلف مسائل میں فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی رہا، جن کی تفصیل کتب فقہ اور شروح حدیث میں موجود ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، ادھر دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایسی بہت سی شکلیں مروج ہیں جن کے بارے میں بیع قبل القبض کے دائرے میں شامل ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے بیع قبل القبض کی حقیقت، احکام اور اس سے وابستہ جدید مسائل ومعاملات کے بارے میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

❶ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟

❷ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کردی ہے یا اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

❸ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں میں قبضہ کی ایک ہی

صورت ہوگی؟

❺ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں، اس بابت مختلف ائمہ کی آراء اور ان کے وجوہ و دلائل تحریر کئے جائیں۔

❻ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر۲ کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر۲ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر۲ پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر۲ تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے "ربح مالم یضمن" (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے گا؟۔

❼ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، کیا یہ صورت شرعاً جائز ہوگی؟

جواب

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے سلسلہ میں مناسب ہوگا کہ فقہاء کے اقوال و مذاہب سے پہلے ایک نظر ان روایات پر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اس سلسلہ کی روایات عام طور پر کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے نقل کی گئی ہیں۔ الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ان صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اسی مضمون کی متعدد روایتیں منقول ہیں، یہاں چند روایات ذکر کی جاتی ہیں، جن کے الفاظ کو مختلف مکاتب فقہ نے اپنے پیش

نظر رکھا ہے۔

❶ عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے:

"ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہیٰ ان یبیع الرجل طعاماً حتی یستو فیہ، قلت لابن عباس: کیف ذٰلک؟ قال ذالک درھم بدرھم والطعام مرجاً"[۱]

ترجمہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز وصول کرنے سے پہلے فروخت کردے میں نے عبداللہ بن عباس سے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ درہم سے درہم کی فروخت ہے اور کھانا تو میعاد پر دیا جائے گا۔"

❷ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من اشتریٰ طعاماً بکیل أو وزن فلا یبعہ حتی یقبضہ"[۲]

ترجمہ: "جو کیل یا وزن سے کھانا خرید کرے وہ قبضہ میں لئے بغیر اس کو فروخت نہ کرے۔"

❸ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"من اشتریٰ طعاماً فلایبعہ حتی یکتالہ"[۳]

ترجمہ: "جو کھانا خریدے وہ پیمانہ سے ناپے بغیر فروخت نہ کرے۔"

❹ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں:

"کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: اذا ابتعت طعاماً فلاتبعہ حتی تستو فیہ"[۴]

ترجمہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ جب کھانا خرید کرو تو وصول کرنے سے پہلے فروخت نہ کرو۔"

❺ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے:

"قلت یا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم! انی اشتری بیوعا فما یحل لی منھا ومایحرم علیّ؟ قال فاذا اشتریت فلاتبعہ حتی تقبضہٗ."[۵]

ترجمہ: "میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! میں خرید و فروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ فرمایا جب خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو۔"

---

۱ بخاری: ۲۷٦/۱ ۲ مسند احمد: ۱۱۱/۲ ۳ مسلم: ۵/۲

۴ مسلم: ٦/۲ ۵ مسند احمد: ٤۰۲/۳

فقہاء کی آراء

ان احادیث کی روشنی میں فی الجملہ کسی چیز پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے کے ناجائز ہونا درست ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ تفصیلات میں اختلاف سے قطع نظر اصولی طور پر یہ ایک اجماعی رائے ہے، ابن حزم نے عطاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ بیع قبل القبض کو مطلقاً جائز تصور کرتے تھے[1] عثمان بتی سے بھی ایسا ہی منقول ہے[2] لیکن بقولِ نووی، یہ ایک قول شاذ و غیر معتبر ہے[3] ...... البتہ تفصیلات اور احادیث کے مصداق کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

شوافع

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شی جو خرید کی گئی ہو، جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا درست نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شی ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہر صورت یہ جائز نہیں۔

"لا یجوز بیع المبیع قبل قبضه عقارًا کان أومنقولاً، لا باذن البائع ولا بغیر إذنه، لا قبل اداء الثمن ولا بعده"[4]

ترجمہ: "قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، نہ فروخت کنندہ کی اجازت سے اور نہ بلا اجازت، نہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔"

امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے۔[5]

فقہاء شوافع نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی روایت کو پیش نظر رکھا ہے، جس میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ مسلم نے حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضور عَلَیْہِ السَّلَام نے تو کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہوگا وأحسب کل شئی مثله[6] خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے "کتاب الام" میں عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا ہی کے قول کو اپنے مستدل کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔[7]

---

[1] المحلی: ۵۲۰/۸ [2] شرح نووی علیٰ مسلم: ۵/۲ [3] حوالہ سابق [4] شرح المهذب: ۲٦٤/۹
[5] مختصر الطحاوی: ۸٤ [6] مسلم: ۵/۲ [7] کتاب الام: ٦۹/۳

حنابلہ

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے یہاں یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں، ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مختلف اقوال منقول ہیں اور کون سا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبدالبر کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں[1] ...... حضرت عبداللہ ابن عباس، عبداللہ بن عمر، ابوہریرہ، اور جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کی روایات میں صراحت موجود ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا وہ قول کہ ناپی و تولی جانے والی اشیاء ہی میں قبضہ ضروری ہوگا، غالباً عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی اس روایت پر مبنی ہے جو مسند احمد میں ان الفاظ میں منقول ہے:

"من اشترىٰ طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه"[2]

تَرجَمَۃ: "جس نے ناپ یا تول کے ذریعہ کھانا خرید کیا تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے۔"

مالکیہ

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلاتعیین مقدار مجموعہ (جزافاً) خرید کیا گیا ہو تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیوں کہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموالِ ربویہ میں سے نہ ہوں، یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور یہ ہے کہ ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں۔[3]

---

[1] المغني: ٤/٨٨ [2] مسند حمد: ٢/١١١

[3] دیکھئے: بداية المجتهد: ٢/١٤٤، الثمر الداني: ٤١٩، المدونة الكبرىٰ: ٣/١٦٦

مالکیہ نے ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے، کیوں کہ اصول یہ ہے کہ ایک ہی مضمون کی روایت ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ اس کے ساتھ کوئی قید لگائی گئی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلق روایت میں بھی یہی قید ملحوظ ہے اور ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء میں ہی اس بیع کی ممانعت کی وجہ غالباً مسند احمد کی وہی روایت ہے جس کا ذکر ہوا کہ عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے منقول ہے کہ ''اگر کسی شخص نے ناپ کر کوئی چیز خرید کی ہو تو اس کو قبضہ کے بغیر فروخت نہ کرے۔''[1]

حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اشیاء جیسے زمین و مکان وغیرہ قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، منقول اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتیں[2] امام ابو یوسف کا رجحان ابتداء اسی رائے کی طرف تھا جو امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے، مگر پھر انہوں نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کی طرف رجوع کرلیا۔[3]

حنفیہ نے احادیث کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہوجائے لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی۔[4] یہی وجہ ہے کہ اگر زمین و مکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو، مثلاً مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہ ہو یا وہ صحرائی علاقہ میں واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں زمین و مکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔[5]

غرض اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

ممانعت کی علت

فقہاء کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی جو روایات ہیں، تمام ہی فقہاء کے نزدیک علت پر مبنی ہیں، البتہ خود اس علت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے

---

[1] مسند احمد: ۱۱۱/۲ [2] دیکھئے: البحر الرائق: ۱۱۶/۶ [3] مختصر الطحاوی: ۸۴
[4] دیکھئے: فتح القدیر: ۶/۳،۵ [5] دیکھئے: البحر الرائق: ۱۱۶/۶

ہے، یوں تو اہل علم نے اس کی متعدد علتوں کا ذکر کیا ہے[1] لیکن اصل میں فقہاء نے دو چیزوں کو علت قرار دیا ہے: "غرر اور ربوٰ" حنفیہ کے نزدیک اس کی علت غرر ہے، یعنی جب تک مبیع پر قبضہ نہ ہو جائے اس بات کا اندیشہ ہے کہ شاید اس پر قبضہ حاصل ہی نہ ہو پائے اور اس طرح مبیع خریدار کو حوالہ نہ کی جا سکے، چنانچہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں: "والحديث معلول به[2]" اور داماد آفندی کا بیان ہے:

"الغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به"[3]

ترجمہ: "جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔"

حنابلہ کے نزدیک بھی اصل علت غرر ہی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"مايتوهم فيه غرر الا نفساخ بهلاك المعقود عليه لم يجز بناء عقد اٰخر عليه تحرزاً من الضرر ومالايتوهم فيه ذٰلك الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه"[4]

ترجمہ: "جس معاملہ میں مبیع کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں اس میں مانع موجود نہیں اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔"

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابو اسحاق شیرازی بیع قبل القبض کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولان ملكه عليه غير مستقر لانه ربما هلك فانفسخ العقد وذلك غرر من غير حاجة فلم يجز."[5]

ترجمہ: "اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے خالی نہیں ہے، کیوں کہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہو جائے اور معاملہ فسخ ہو جانے کی نوبت آ جائے اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہوگا۔"

اس طرح حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے لیکن اس بارے میں سبھی متفق ہیں کہ اس کی علت غرر ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر اس علت کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے اور احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کیا ہے۔

---

[1] دیکھئے: شرح الحافظ ابن القيم الجوزية بهامش عون المعبود شرح سنن ابى داؤد ص: ٣٨٥/٩

[2] هداية مع الفتح: ٥١٤/٦　[3] مجمع الانهر: ٤٩/٢　[4] المغنى: ٢٩/٤　[5] شرح المهذب: ٢٦٤/٩

مالکیہ کے نزدیک ممانعت کی اصل علت سود کے امکانی راستے کو بند کرنا ہے اور اہل علم کے لئے یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ سد ذرائع اور عقودِ ربویہ کے باب میں مالکیہ کے یہاں احتیاط سب سے زیادہ ہے، تاہم اس کی طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بھی واضح اشارہ موجود ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے پوچھا گیا کہ اس کی ممانعت کیوں ہے؟ تو فرمایا:

"ذٰلك الدراهم بدراهم و الطعام مرجاء"[1]

ترجمہ: "یہ درہم بہ مقابلہ درہم ہے اور کھانا بعد میں ادا کیا جائے گا۔"

یعنی اگر "الف" نے "ب" سے ایک ہزار میں گیہوں خرید کیا اور قبضہ کئے بغیر "ج" سے بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو گویا اس نے ایک ہزار دے کر بارہ سو روپے حاصل کیا اور درمیان میں گیہوں کا واسطہ بھی نہ رہا، اس طرح بالواسطہ گویا اس نے سود حاصل کیا۔ اس لئے گویا اس حدیث کا معلول ہونا ائمہ متبوعین کے درمیان متفق علیہ امر ہے۔

غرر کی حقیقت اور اس کے اسباب

چوں کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کی ممانعت غرر پر ہی ہے، اس لئے مناسب ہوگا کہ خود غرر کی حقیقت اور اس کے دائرۂ اثر پر بھی غور کر لیا جائے۔

"غرر" لغت میں بہ قول قاضی عیاض کے، ایسی چیز یا حالت کو کہتے ہیں جس کا ظاہر پسندیدہ ہو اور باطن ناپسندیدہ "ماله ظاهر محبوب وباطن مكروه"، اسی لئے دنیا کو "متاع غرور" کہا گیا ہے۔ "غرارۃ" کے معنی "دھوکہ" اور "غِر" (غین کے زیر کے ساتھ) کے معنی "دھوکہ باز" اور "دھوکہ خور" کے ہیں۔[2]

غرر کے اصطلاحی مفہوم میں بھی یہی لغوی معنی ملحوظ ہے، علامہ سرخسی حنفی نے کہا ہے کہ غرر وہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، "الغرر مايكون مستور العاقبة"[3] کاسانی نے اس کو مزید واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ غرر وہ اندیشہ ناک بات ہے جس میں وجود و عدم دونوں پہلو برابر ہوں اور شک کے درجہ میں ہو، "هو الخطر الذى استوىٰ فيه طرف الوجود والعدم بمنزلة الشك"[4] قرافی مالکی کا بیان ہے کہ غرر وہ ہے جس کا حصول و عدم حصول معلوم نہ ہو، "لايدرى يحصل امر[5] لا" ابو اسحاق شیرازی کے الفاظ سرخسی سے خاصے ملتے ہوئے ہیں کہ غرر وہ معاملہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، "ماانطوىٰ عنه امره وخفى عليه عاقبته"[6]

---

[1] بخاری: ۶۸/۲ [2] دیکھئے: كتاب الفروق للقرافی: ۳۶۶/۳ [3] المبسوط: ۱۹٤/۱۳
[4] بدائع الصنائع: ۳٦۳/٥ [5] الفروق: ۳٦٥/۳ [6] المهذب مع المجموع: ۲٥۷/۹

حنبلی دبستانِ فقہ کے ممتاز ترجمان علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "الغرر هوا لمجهول العاقبة[1]" اوران کے لائق شاگرد ابن قیم کے الفاظ میں: "ماطويت معرفته وجهلت عنه."[2]

ان تعریفات کا تجزیہ کیا جائے تو کاسانی اور قرافی کی تعریف خاص ہے اور یہ صرف ایسے معاملہ کو شامل ہے جس کا حاصل ہونا اور نہ ہونا معلوم نہیں، سرخسی، شیرازی اور ابن تیمیہ وغیرہ کی تعریف کا دائرہ نسبتاً وسیع ہے اور اس میں مذکورہ صورت کے علاوہ ایسی صورت بھی آ جاتی ہے جس میں بناء معاملہ (معقود علیہ) مجہول ہو، قرافی نے وضاحت کے ساتھ غرر اور جہالت میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ غرر یہ ہے کہ اصل شئی ہی کا حصول وعدم حصول معلوم نہ ہو اور جہالت یہ ہے کہ کسی شی کی صفت مبہم ہو۔ ایک طرف قرافی کی یہ صراحت ہے اور دوسری طرف خود مالکی مکتب فکر ہی کے معروف ترجمان علامہ دردیر نے "جہالت" کو غرر اور قرافی کی اصطلاح میں جو غرر ہے، اس کو "خطر" کا نام دیا ہے۔[3]

رسول اللہ ﷺ نے خرید وفروخت کے ایسے معاملات سے منع فرمایا ہے جس میں غرر ہو[4] اسلام سے پہلے بہت سے معاملات مروج تھے، جن کو آپ ﷺ نے غرر ہی کی بنا پر منع فرما دیا تھا، جیسے بیع حبل الحبلہ، بیع مضامین، بیع ملاقیح، بیع ملامسہ، منابذہ، بیع حصاۃ، عسب الفحل وغیرہ۔

فقہاء کے اطلاقات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں غرر میں "جہل" شامل ہے اور غرر عام ہے اور جہالت اس کے مقابلہ خاص ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ معاملات میں غرر و جہالت کس کس راہ سے آتی ہے؟ اس موضوع پر بہ نسبت دوسرے فقہائے مالکیہ نے زیادہ تفصیل سے کلام کیا ہے اور موضوع کے تحلیل و تجزیہ کا حق ادا کیا ہے، ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد[5]" اوران کے جدامجد ابن رشد نے "المقدمات الممہدات[6]" میں اس کو شرح وبسط کے ساتھ موضوع گفتگو بنایا ہے، تاہم یہاں قرافی کی تقسیم پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ قرافی کا خیال ہے کہ غرر سات جہتوں سے پیدا ہوتا ہے:

1. کسی چیز کا وجود ہی یقینی نہ ہو، جیسے مفرور غلام۔
2. موجود ہونا معلوم ہو، حصول غیر یقینی ہو، جیسے فضا میں پرندہ۔

---

[1] القواعد الفقهيه النورانيه: ١١٦ [2] زاد المعاد: ٨٢٢/٥ مع تحقيق: شعيب ارنوؤط

[3] دیکھئے: الشرح الصغير: ٩١/٢

[4] دیکھئے: بیهقی عن ابی هريرة، وابن عمر، و سعيد بن مسيب: ٣٨/٥، ٣٣٧، ابن ماجه ابن عباس: ١٥٩/١، وابوداؤد عن ابی هريره: ٤٧٩/٢، مسنداحمد عن ابن عمر: ١٤٤/٢ [5] ١٤٨/٢ [6] ٢١٢/٢

❸ جنس معلوم نہ ہو، جیسے سامان جس کا نام نہ لیا گیا ہو۔
❹ سامان کی نوع معلوم نہ ہو۔
❺ مقدار معلوم و متعین نہ ہو۔
❻ محتاجِ تعین ہو جیسے دو کپڑوں میں سے ایک غیر متعین کپڑا فروخت کیا جائے۔
❼ بقاء یقینی نہ ہو، جیسے تیاری سے پہلے پھل[1]

صاحب تہذیب نے اس پر دو کا اضافہ کیا ہے:

❶ مدت معلوم نہ ہو۔
❷ شئی کی صفت معلوم و متعین نہ ہو۔[2]

بیع قبل القبض میں غرر جہت نمبر (۲) سے ہے کہ مبیع کا موجود ہونا معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ کیا مبیع حاصل بھی ہو سکے گی؟

غرر کے درجات

غرر کی اس تشریح سے واضح ہے کہ "غرر" کا دائرہ نہایت وسیع ہے، اس لئے فقہاء نے غرر کے بھی درجات مقرر کئے ہیں "غرر کثیر" معاملہ کے درست ہونے میں مانع ہے اور یسیر غرر مانع نہیں ہے، البتہ بعض معاملات وہ ہیں کہ جن کی درجہ بندی خود دشوار ہے کہ ان کا شمار غرر کثیر میں ہوگا کہ قلیل میں[3] حافظ ابن رشد نے دوسری جگہ غرر غیر مؤثر کی بابت وضاحت کی ہے کہ:

"إن غير المؤثر هوا ليسير أو الذى تدعواليه الضرورة أو ماجمع الأمرين"[4]

تَرجمہ: "غرر غیر مؤثر وہ ہے جو معمولی ہو یا تقاضائے ضرورت کے تحت ہو یا اس میں دونوں باتیں جمع ہوں۔"

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو یوں بیان کیا ہے کہ:

"مدارالبطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده على ما ذكرناه وهو أنه اذادعت الحاجة الى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه الا بمشقة اوكان الغرر حقيرا جازا لبيع والاّ فلا."[5]

تَرجمہ: "غرر کے سبب بطلان اور غرر پائے جانے کے باوجود معاملہ کی صحت کا مدار مذکورہ وضاحت

---

[1] الفروق: ۲۶۵/۳ [2] تهذيب الفروق: ۲۷۱/۳ [3] بداية المجتهد: ۱۵۵/۲
[4] حواله سابق: ۱۵۷/۲ [5] شرح المهذب: ۲۵۸/۹

کے مطابق یہ ہے کہ حاجت، ارتکاب غرر کا تقاضا کرتی ہو کہ بلامشقت اس سے اجتناب ممکن نہ ہو، یا غرر معمولی درجہ کا ہو تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔"

اور اس کو ابن قیم نے ان الفاظ میں لکھا ہے:

"الغرر إذا كان يسيراً أو لا يمكن الاحترازعنه لم يكن مانعاً من صحة العقد ...... بخلاف الغرر الكثير الذى يمكن الاحتراز عنه"[1]

ترجمہ: "غرر جب معمولی ہو یا ایسا ہو کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو تو یہ معاملہ کے درست ہونے میں مانع نہیں ہوگا...... بخلاف غیر معمولی غرر کے کہ جس سے احتراز ممکن ہو۔"

اس لئے غرر کی بابت سب سے اہم بات یہ ہے کہ کس درجہ کا غرر "کثیر" اور کس درجہ کا "یسیر" سمجھا جائے گا؟...... راقم کو فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی واضح اصول نہیں مل پایا، تاہم حقیر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ "غرر" کی ممانعت شریعت میں ربوٰ و قمار کی طرح بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ اس لئے ہے کہ "غرر" اپنے انجام کے اعتبار سے فریقین کے درمیان نزاع و اختلاف کا باعث بن سکتا ہے، فقہاء نے جو ایسی "جہالت" کو معاملات میں گوارا کیا ہے جو نزاع تک مفضی نہ ہو، وہ دراصل "غرر یسیر" ہی کو گوارا کرنے سے عبارت ہے۔ اس سلسلہ میں کاسانی کا یہ اصول قابل ملاحظہ ہے:

"فأما إن كان أحدهما مجهولا جهالة مفضية إلى المناز عة فسدالبيع و إن كان مجهولاً جهالة لاَ تفضى الى المناز عة لايفسد لان الجهالة اذا كانت مفضية الى المناز عة كانت مانعة من التسليم والتسلم فلايحصل مقصود البيع واذالم يكن مفضية الى المنازعة لاتمنع من ذٰلك فيحصل المقصودُ"[2]

ترجمہ: "اگر مبیع اور ثمن میں سے ایک میں ایسی جہالت ہو جو باعث نزاع بن جائے تو بیع فاسد ہو جائے گی، اگر اس درجہ ابہام ہو جو باعث نزاع نہ بنتا ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ ابہام اگر باعثِ نزاع ہو جب ہی لین دین میں مانع ہے تو ایسی صورت بیع کا مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اگر باعث نزاع نہ بنتا ہو تو لین دین میں رکاوٹ نہیں، لہٰذا بیع کا مقصد حاصل ہو جائیگا۔"

کسی چیز کا "عرف و رواج" بھی انسان کے لئے اس کو قابل قبول بنا دیتا ہے اور یہ بات نزاع کو روکنے کا باعث بن جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے ایسی شرط فاسد کو معاملۂ خرید و فروخت کے درست ہونے میں مانع نہیں سمجھا ہے جو سماج میں رواج کا درجہ حاصل کر لے۔[3]

[1] زادالمعاد: ۵/۲۱، ۸۲۰ [2] بدائع الصنائع: ۵/۱۵۶ [3] هنديه: ۳/۱۳۳

پس جیسے ایسی جہالت جو باعث نزاع نہ ہو، معمولی جہالت ہے اور عقد کی صحت میں مانع نہیں، اور ایسی جہالت جو مفضی الی النزاع ہو "جہل متفاحش" ہے اور فساد عقد کا باعث ہے، اسی طرح جو غرر نزاع کا باعث بن جاتا ہو، سمجھنا چاہئے کہ یہ غرر فاحش ہے، جو دوسرے فریق کے لئے ناقابل تحمل ہے، اور جو غرر عام طور پر باعث نزاع نہ ہوتا ہو وہ "غرر یسیر" ہے اور عقد کے لئے باعث فساد نہیں۔

هٰذا ماعندی وَاللّٰه أعلم بالصَّواب

بیع قبل القبض بیع فاسد ہے

"بیع سمک" کے ذیل میں یہ بات آ چکی ہے کہ بیع کے باطل و فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر ایجاب و قبول ایسے شخص نے کیا ہو جو اس کا اہل نہ ہو یا معاملہ کی اساس (بیع) ایسی چیز کو بنایا ہو جو شریعت کی نگاہ میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد، اس اصول پر اگر کسی حلال مال کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے تو یہ باطل نہ ہوگی اور نہ مکروہ ہی ہوگی، کیوں کہ بیع مکروہ میں کراہت کسی خارجی وصف جیسے وقت یا مقام کی وجہ سے آتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہوگی، شامی کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، درمختار میں ہے:

"وفسد بیع المنقول قبل قبضه ونفی الصحة یحتملها." [1]

ترجمہ: "مال منقول کی بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہو جائے گی اور مبیع کے صحیح ہونے کی نفی باطل ہونے کا بھی احتمال رکھتی ہے اور فاسد ہونے کا بھی۔"

اس پر شامی کا بیان ہے:

"ای یحتمل البطلان والفساد والظاهر هوالثانی لان علة الفساد الغرر کما مرّ مع وجود رکنی العقد" [2]

ترجمہ: "یعنی بطلان اور فساد دونوں کا اس لفظ میں احتمال ہے اور بہ ظاہر فاسد ہونا مراد ہے، اس لئے کہ (جیسا کہ مذکور ہوا) فساد کی علت "غرر" ہے اور ایجاب و قبول پایا جا رہا ہے۔"

اس لئے یہ "بیع فاسد" ہے اور قبضہ کے بعد خریدار کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ "بیع فاسد" کے سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اگر بیع میں فساد حق شرع کی بناء پر پیدا ہوا ہو اور وہ کسی کار گناہ پر مشتمل ہوا تو یہ بہرحال باعث گناہ ہے، اگر نزاع کے اندیشہ سے ہو اور عملاً نزاع نہ پیدا ہو تو گو قضاءً بیع فاسد ہوگی لیکن دیانۃً درست و صحیح ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں مولانا انور شاہ صاحب کی یہ تحریر چشم کشا ہے:

---

[1] الدرالمختار مع الرد: ۱۸۲/٤، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔ [2] ردالمحتار: ۱۸۲/٤، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ

"إن من البيوع الفاسدة مالو أتىٰ بها احد حازت ديانةً وان كانت فاسدة قضاءً وذالك لان الفساد قد يكون لحق الشرع بأن اشتمل العقد علىٰ ماثم فلايجوزبحال وقد يكون الفساد لمخافة التنازع ولايكون فيه شيء آخر يوجب الأثم فذالك ان لم يقع فيه التنازع جاز عندى ديانةً وان بقى فاسداً قضاءً لارتفاع علة الفساد وهى المنازعة ويدل عليه مسائلهم فى باب المضاربة والشركة فانهاربما تكون فاسدة مع ان الربح يكون طيبا وراجع "الهدايه" ونبّه الحافظ ابن تيمية فى رسالته علىٰ ان من البيوع مالا يقع فيه النزاع فتكون تلك جائزة فاذا أدخلتها فى الفقه وجد تها محظورة لان أكثر احكام الفقه تكون من باب القضاء والد يانات فيها قليلة وانما يصارالى القضاء بعدالنزاع فاذالم يقع النزاع ولم يرفع الامرالى القاضى نزل حكم الديانة لامحالة فيبقى الجواز"[1]

ترجمہ: "بیع کے بعض فاسد معاملات وہ ہیں کہ اگر کوئی ان کو کر ہی لے تو دیانۃً جائز ہے گو قضاءً فاسد ہے اور وہ اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے، بایں طور کہ انجام دیا گیا معاملہ کسی گناہ کو شامل ہو تو یہ کسی حال جائز نہیں اور کبھی معاملہ اندیشۂ نزاع کے تحت فاسد ہوتا ہے اور اس میں کچھ اور باعث گناہ نہیں ہوتا تو اگر اس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو تو میرے نزدیک یہ معاملہ دیانۃً جائز ہے گو یہ قضاءً فاسد ہی رہے گا، کیوں کہ نزاع جو علت فساد تھی وہ موجود نہیں اور اس کی دلیل مضاربت وشرکت کے ابواب کے مسائل ہیں کہ بعض اوقات یہ معاملات فاسد ہوتے ہیں لیکن نفع حلال ہوتا ہے (اس سلسلہ میں "ہدایہ" سے مراجعت کی جاسکتی ہے) نیز حافظ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ جس بیع میں نزاع نہ پیدا ہو وہ جائز ہوگی، اگر تم اس کو باب فقہ میں داخل کرو گے تو ناجائز پاؤ گے، کیوں کہ فقہ کے اکثر احکام قضاء کے باب سے ہوتے ہیں اور دیانت کے مسائل اس میں کم ہوتے ہیں، قضاء کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے کہ نزاع پیدا ہوگئی ہو، لہٰذا اگر نزاع پیدا نہیں ہوئی اور معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو لامحالہ دیانت کا حکم جاری ہوگا اور جواز باقی رہے گا۔"

اس لئے یہ امر بھی غور طلب ہے کہ "بیع قبل القبض" کی ممانعت ازقبیل حق شرع ہے یا حق عباد، اور یہ

[1] فیض الباری: ۳/۲۵۸

صرف قضاءً فاسد ہے یا دیانۃً بھی؟

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی ممانعت حق عبد کی بناء پر ہے نہ کہ حق شرع کی بناء پر اور اس کا فساد دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

قبضہ کے مفہوم میں عرف کا دخل

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں قبضہ کا کوئی متعین و محدود مصداق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کی طرف اشارہ موجود ہے مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی ایک روایت میں ہے کہ ہمیں حکم دیا جاتا تھا کہ مقام خریداری سے منتقل کئے بغیر دوبارہ اس کو فروخت نہ کریں، "يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه الى مكان سواه قبل أن نبيعه[1]" حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جب تک تجار خرید کردہ مال کو اپنے کجاوے میں منتقل نہ کرلیں فروخت نہ کریں، "حتى يحوزها التجار الى رحالهم[2]" حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت میں ناپ تول کو قبضہ قرار دیا گیا ہے "فلايبعه حتى يكتاله."[3]

ظاہر ہے کہ ناپ تول، سامان کو اس کی جگہ سے ہٹانا اور سامان کو اپنی دوکان یا سواری میں منتقل کرنے کے مفہوم و مصداق میں خاصا فرق ہے اور جن الفاظ کی شریعت نے تحدید نہ کی ہو، ان کی بابت اصول ہے کہ "عرف" ہی سے ان کی مراد متعین ہوگی۔ سیوطی کا بیان ہے:

"كل ماورد به الشرع مطلقاً ولاضابط له فيه ولافى اللغة يرجع فيه الى العُرف ومثلوه بالحرز فى السرقة والتفرق فى البيع والقبض."[4]

ترجمہ: "شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کی بابت نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا۔ چوری کے مسئلہ میں "حرز" (حفاظت) بیع میں "تفرق" نیز "قبضہ" سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔"

اسی لئے فقہاء متفق اللّسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، علامہ علاء الدین کاسانی کہتے ہیں:

"ولايشترط القبض بالبراجم لان معنى القبض هوا لتمكن وَ التخلى وارتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقةً."[5]

---

[1] موطا امام مالك: ٢٦٤ [2] ابو داؤد: ٤٩٤/٢ [3] مسلم: ٥/٢ [4] الاشباه والنظائر للسيوطى: ١٩٦
[5] بدائع الصنائع: ٢٤٤/٥

ترجمہ: ''انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کے معنی ''تمکن'' و ''تخلی'' اور عرف و عادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔''

علامہ ابوالبرکات دردیر۔ فقہ مالکی کی نقل وروایت میں جن کا درجہ ومقام محتاج بیان نہیں ...... رقمطراز ہیں:

''وقبض العقار ...... بالتخلية ...... و قبض غيره ...... بالعرف الجارى بين الناس''[1]

ترجمہ: ''غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف و رواج کے مطابق ہوگا۔''

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''لان القبض ورد به الشرع و أطلقه فحمل على العرف، والعرف فى ماينقل النقل و فى مالا ينقل التخلية.''[2]

ترجمہ: ''شریعت میں قبضہ کا ذکر ہے اور مطلق ہے، لہٰذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے اور غیر منقولہ اموال میں تخلیہ۔''

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''لان القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه الى العرف كالا حراز والتفرق''[3]

ترجمہ: ''کیوں کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہٰذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے احراز، تفرق۔''

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل ''تخلیہ'' یعنی مالک اور اس شئی کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

قبضہ میں سامان کی نوعیّت کا لحاظ

جیسے قبضہ میں ہر عہد کے عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح ہر شئی کا قبضہ اسی کے لحاظ سے ہوگا، شامی کے الفاظ میں: ...... ''يختلف بحسب المبيع''[4] ...... اسی لئے فقہاء کے یہاں مختلف صورتوں میں الگ الگ کیفیات

[1] الشرح الكبير على هامش الدسوقى: ۱٤٥/۳ [2] شرح المهذب: ۲۷٥/۹ [3] المغنى: ۹۰/٤
[4] ردالمحتار: ٤٨/٤

کو قبضہ قرار دیا گیا ہے، مثلاً چند صورتیں ملاحظہ ہوں:

❶ بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شی کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے محض تخلیہ یعنی موانع کا ہٹا دینا کافی نہیں، "المراد بالقبض هناالقبض بالبراجم لابالتخلية يريد باليد"[1]

❷ کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئی کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو، "لواشترىٰ مكيلاً معينا ودفع المشترى الى البائع ظرفاً وأمره أن يكيله فى ظرف ففعل البائع والمشترى غائب صح"[2]

❸ کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئی اور اس کے خریدار کے درمیان موانع تصرف کے ختم کردینے سے تسلیم کیا جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کردی تو جب بھی یہ اس سامان کے پاس آ جائیں، قبضہ کی تکمیل ہوجائے گی، اب اگر اس کے بعد وہ سامان ضائع ہوجائے تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا:

"يصير المشترى قابضاً بالتخلية فاذاهلك بعد ذٰلك يهلك من مال المشترى[3]"

تَرجَمَہ: "خریدار تخلیہ کی وجہ سے قبضہ کرنے والا متصور ہوگا، لہٰذا اگر اس کے بعد مبیع ضائع ہوجائے تو یہ خریدار کے مال میں سے متصور ہوگا۔"

قاضی خان لکھتے ہیں:

"أجمعوا علىٰ أن التخلية فى البيع الجائز تكون قبضا."[4]

تَرجَمَہ: "اس پر اجماع ہے کہ بیع صحیح میں تخلیہ قبضہ ہے۔"

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے "تخلیہ" کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے، "ان يقول خليت بينك وبين المبيع فاقبضه[5]"، نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ اگر مبیع دوری پر بھی واقع ہے پھر بھی "تخلیہ" قبضہ کے لئے کافی ہوگا، "ان بالتخلية يقع القبض وان كان المعقود عليه يبعد عنها[6]" یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے "تخلیہ" اور "مبیع" کا ممتاز و متشخص ہونا کافی ہے، "ان القبض فى كل شيء بالتخليه مع التميز[7]"

❹ کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا

[1] البحرالرائق: ١٩٤/٦ [2] البحرالرائق: ١٦٨/٦ [3] حواله سابق: ٨٠/٦ [4] فتاوىٰ قاضى خان: ٤٧٤/٢
[5] الفتاوىٰ الهنديه: ٩/٣ [6] خلاصته الفتاوىٰ: ٨٩/٣ [7] المغنى: ١١٢/٤

ہو، "ولو باع الدار وسلم المفتاح فقبض المفتاح ولم يذهب الى الدار يكون قابضاً." [1]

عالمگیری میں ہے:

"وقبض المفتاح قبض الدار اذاتهيأ له فتحها بلا كلفة." [2]

ترجمہ: "اگر کنجی سے بلاتکلف مکان کھولا جاسکتا ہو تو کنجی پر قبضہ مکان پر قبضہ کے حکم میں ہے۔"

❺ کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے فروخت کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، "واذا أمر المشتری للبائع بطحن الحنطة فطحن صارقابضا." [3]

❻ مبیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا اور بعض حضرات کی نزدیک "وطی" کے بعد قبضہ متحقق ہوگا، "ومن اشتریٰ جارية ولم يقبضها حتى زوجها فالنكاح جائز۔" [4] اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

❼ بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، "وان كان ...... فقبض المبيع نقله." [5]

ایک لفظی نزاع

بہرحال فقہاء حنفیہ کے یہاں "قبضہ" تخلیہ سے عبارت ہے، البتہ اس کی کیفیت مختلف اشیاء کے لحاظ سے علاحدہ ہوسکتی ہے، خواہ اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ [6] ...... مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اموال غیر منقولہ میں تو قبضہ "تخلیہ" کے ذریعہ وجود میں آتا ہے اور دوسری اشیاء میں ان کے حسب حالات، چنانچہ امام نووی نے لکڑی وغلہ جات وغیرہ میں منتقلی اور درہم ودینار میں ہاتھ یا کپڑے وغیرہ میں لے لینے کو قبضہ قرار دیا ہے [7] حنابلہ نے ان کے علاوہ ناپی تولی اور شمار کی جانے والی اشیاء میں خریدار کے ناپ، تول اور شمار کو بھی قبضہ شمار کیا ہے [8] مالکیہ نے بھی منقولہ اشیاء میں حسب عرف ورواج قبضہ کا مفہوم متعین کیا ہے۔ [9]

تاہم میرے خیال میں یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں، بلکہ حنفیہ نے "تخلیہ" کے مفہوم میں وسعت پیدا کی

[1] فتاویٰ قاضی خان: ۲/۴۷۹ [2] الفتاویٰ الهندیه: ۳/۱۰ [3] حواله سابق: ۳/۱۲ [4] الهدایه: ۲/۸۶
[5] المغنی: ۴/۱۱۱ [6] دیکھئے: ردالمحتار: ۴/۴۸ [7] شرح المهذب: ۹/۲۷۶ [8] الروض المربع: ۲۲۴
[9] الشرح الکبیر علیٰ هامش الدسوقی: ۳/۱۴۵

ہے اور تخلیہ حقیقی و حکمی کی دو صورتیں کر کے استیلاء کی تمام صورتوں کو سمیٹ لیا ہے اور دوسرے فقہاء نے "تخلیہ" کو تخلیہ حقیقی تک محدود کر کے اس کا دائرہ نسبتہً تنگ رکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں قبضہ کی دوسری کیفیات متعین کی ہیں، اگر تخلیہ حکمی کی کیفیات شامی وغیرہ کتب احناف میں دیکھی جائیں اور اموال منقولہ میں قبضہ کی تفصیلات دوسرے فقہاء کی کتابوں میں، تو کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوگا، ...... حاصل یہی ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں ہر عہد کا عرف و رواج بھی ملحوظ ہے اور شئی مقبوض کی نوعیت بھی۔

خلاصۂ بحث

پس بیع قبل القبض کی بابت تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

❶ بیع قبل القبض کے مسئلہ میں موجودہ حالات میں فقہ مالکی یا فقہِ حنبلی کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

❷ بیع قبل القبض فاسد ہے اور قبضہ کے بعد خریدی ہوئی شئی پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

❸ قبضہ کا مصداق نہ کتاب وسنت میں متعین ہے اور نہ فقہاء نے اس کا کوئی قطعی مفہوم مقرر کیا ہے، بلکہ یہ ہر دور کے عرف اور خرید کی گئی اشیاء کی نوعیّت کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے۔

❹ "بیع قبل القبض" کی ممانعت "غرر" کی بناء پر ہے، غرر کثیر سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، غرر یسیر سے فاسد نہیں ہوتا۔

❺ جو غرر باعث نزاع بن جائے وہ کثیر ہے اور جو باعث نزاع نہ ہو اور عرف میں مروّج ہو، وہ یسیر ہے۔

❻ بیع قبل القبض سے بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل۔

❼ بیع قبل القبض سے بیع کا فساد حق عبد کی بناء پر ہے نہ کہ حق شرع کی بناء پر، اس لئے اس کا فاسد ہونا قضاء ہے نہ کہ دیانۃً۔

جواب: سوال (۶)

فیکٹری سے خریدے ہوئے مال کو منتقل کئے یا کوئی ایسا عمل کئے بغیر جو حسّی طور پر قبضہ کہلائے، دوسرے سے فروخت کر دینا "بیع قبل القبض" میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ "نقصان کا ضامن ہو جانا" قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص قبضہ کے بغیر اپنے اوپر ضمان کی ذمّہ داری قبول بھی کر لے تو اس کا اعتبار نہیں۔

علامہ شامی کا بیان ہے:

"اشتریٰ بقرة مريضة وخلاها فی منزل البائع قائلاً ان هلكت فمنّی وماتت

فمن البائع لعدم القبض"[1]

ترجمہ: "بیمار گائے خرید کی اور یہ کہہ کر فروخت کنندہ کے گھر میں چھوڑ دی کہ ہلاک ہوجائے تو میری ہلاک ہوگی اور گائے مرگئی تو یہ بائع کے مال میں سے ہلاکت متصور ہوگی، کیوں کہ قبضہ نہیں پایا گیا۔"

اس لئے محض ہلاکت مال کا ضامن ہوجانا قبضہ نہیں۔

جواب: سوال (۷)

بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے ذریعہ خرید و فروخت کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے، اس میں بیع قبل القبض بھی ہے اور "ربح مالم یضمن" بھی، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔

[1] ردالمحتار: ٤/٤٨، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔

باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت

خرید و فروخت کی جو صورتیں رائج ہیں، ان میں ایک باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت ہے۔ کتب فقہ میں عام طور پر خرید و فروخت کے جو اصول مقرر کئے گئے ہیں۔ پھلوں کی مروجہ تجارت میں بعض مواقع پر ان سے انحراف اور گریز بھی کیا جاتا ہے، ایک طرف یہ اصول و قواعد ہیں جو نص میں بہ صراحت بیان کئے گئے ہیں۔ یا کتاب و سنت کے عام اصول سے مستنبط ہیں۔ دوسری طرف آج کل کا تعامل اور رواج ہے اور یہ بھی ایک مستقل فقہی اصل ہے کہ معاملات کے جو طریقے رواج پذیر ہو جائیں اور تعامل کی وجہ سے ان سے بچنا دشوار ہو جائے، کتاب و سنت کی حدود اربعہ میں رہتے ہوئے ممکن حد تک ان میں نرمی اور یسر کی راہ اختیار کی جائے گی۔ مسئلہ کی یہی دو جہتیں ہیں، جو اہل نظر سے اس مسئلہ پر غور و فکر کی متقاضی ہیں۔

پھلوں کی خرید و فروخت کی صورتیں

اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم باغات کی خرید و فروخت کی ممکنہ اور مروجہ صورتوں کا تجزیہ کریں اور پھر ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ بحث کی جائے

❶ پھل ابھی آئے بھی نہ ہوں اور باغ فروخت کر دیا جائے جیسا کہ بعض اوقات ایک یا کئی کئی سال کے لئے باغات فروخت کر دیئے جاتے ہیں۔

❷ پھل نکل آئے لیکن ابھی ابتدائی حالت میں ہوں، انسانی استعمال کے لائق نہ ہوئے ہوں اور ان کو بیچ دیا جائے۔

❸ کچھ پھل نکل آئے، کچھ ابھی نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو اور موجودہ اور آئندہ نکلنے والے دونوں طرح کے پھل فروخت کر دیئے جائیں۔

❹ پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے لائق بھی ہو گئے، جس کو فقہ و حدیث میں "بدو صلاح" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[1]

[1] سنن ترمذی: ۲۳۲/۲، باب کراھیتہ بیع الثمرة قبل ان یبد و صلاحھا

پھر آخر الذکر تینوں صورتوں (۲۔۴) میں تین صورتیں ہو سکتی ہوں:

(الف) خریدار سے طے پا گیا کہ وہ پھل فوراً توڑ لے گا۔

(ب) طے ہوا کہ پھل پکنے تک درخت پر باقی رہے گا۔

(ج) نہ فوراً پھل توڑنا طے پایا، نہ پھل پکنے تک درخت پر اس کا باقی رکھنا، بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی۔ اس طرح یہ چار صورتیں دراصل دس صورتوں پر مشتمل ہیں۔

چند اہم اصول

اب ہم اصل مسئلہ پر گفتگو سے پہلے بعض احکام پر گفتگو کریں گے۔ جو اس مسئلہ سے قریبی علاقہ رکھتے ہیں۔

❶ ان میں ایک اہم مسئلہ "بیع سلم" کا ہے، بیع سلم کے معنی یہ ہیں کہ قیمت نقد ادا کردی جائے۔ اور "مبیع" ادھار ہو، اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاہم اس کے لئے ضروری ہے کہ "مبیع" (جس کو اصطلاح میں "مسلم فیہ" کہتے ہیں) پوری طرح متعین اور مشخص ہو، دوسرے وہ مدت بھی پوری طرح متعین ہو، جس میں بیچنے والا خریدار کو سامان حوالے کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ "مبیع" اس معاملہ کو طے پانے سے لے کر "مبیع" کی ادائی تک بازار میں دستیاب رہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں یہ ضروری نہیں۔[1]

❷ خرید وفروخت میں کوئی ایسی شرط لگادی گئی جو اس معاملہ سے متعلق احکام شرعی کے خلاف ہو، تو یہ معاملہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ "بیع" کے ساتھ کوئی شرط نہ لگائی جائے[2] یہی مسلک امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ ایک شرط لگائی جائے تو مضائقہ نہیں، ایک سے زیادہ شرطیں عائد نہ کی جائیں۔ اس سلسلہ میں ان کے پاس بعض حدیثیں بھی ہیں۔[3]

تاہم اگر کسی معاملہ میں کوئی شرط رواج کا درجہ اختیار کرلے، اور اس کا تعامل ہو جائے تو فقہائے احناف نے لکھا ہے کہ ایسی شرطیں گوارا کی جا سکتی ہیں۔ چنانچہ فقہ حنفی کے بلند پایہ فقیہ امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"ان كان شرطا لا يقتضيه العقد ولكن فيه عرف ظاهر فذالك جائز ايضا كما

---

[1] فتح القدير: ۸۱/۷

[2] نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط، طبرانى عن عمرو بن العاص، دیکھئے: الدرايه فى تخريج احاديث الهدايه ۴۳/۳

[3] ترمذى: ۲۳۶/۱، باب ماجاء فى اشتراط ظهر الدابة عند البيع

لواشتری نعلاً و شراکا بشرط ان یحذ وہ البائع لان الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی ولان فی النزوع عن العادۃ الظاھرۃ حرجا بینا.''[1]

تَرجَمَہ: ''اگر شرط ایسی ہو کہ عقد اس کی مقتضی نہ ہو، لیکن اس کا رواج ہو تو یہ بھی جائز ہے، جیسے چمڑا اور تسمہ اس شرط پر خرید کرے کہ بائع اس کا جوتا بنا دے گا۔ اس لئے کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ دلیل شرعی سے ثابت شدہ امر کے درجہ میں ہے اور لوگوں کو ان کی عادت ورواج سے باز رکھنے میں حرج ہے۔''

❸ اجارہ (کرایہ داری) یہ ہے کہ ایک شخص اصل کو برقرار رکھتے ہوئے نفع کو فروخت کردے درخت کا پھل خرید کرنے کی صورت اس تعریف کی رو سے اجارہ میں داخل نہیں ہے، کیونکہ پھل کی حیثیت بجائے خود اصل کی ہے اور پھل کو برقرار رکھتے ہوئے اس سے انتفاع نہیں ہوتا۔

❹ ضرورت اور عام لوگوں کو حرام سے بچانے کی غرض سے کوئی تدبیر اختیار کی جائے، تاکہ یہی مقصد کسی جائز اور حلال طریق سے حاصل ہو جائے، جائز ہے اور اس کو ''حیلہ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، خود احادیث سے بعض مواقع پر حیلہ کا ثبوت موجود ہے۔

اب ہم پھلوں کی خرید وفروخت کی مذکورہ صورتوں کی طرف آتے ہیں اور ان میں سے ایک ایک پر جداگانہ غور کرتے ہیں۔

پہلی صورت

پہلی صورت کہ پھلوں کے نکلنے سے قبل ہی اس کی بیع کر دی جائے تو جائز نہیں۔ اس سے متعلق صریح وصحیح روایات موجود ہیں۔ حدیث میں اسی کو ''بیع معاومہ'' یا ''بیع سنین'' سے تعبیر کیا گیا ہے[2]...... اس کو بیع سلم بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، بیع سلم کے لئے اول تو احناف کے یہاں ضروری ہے کہ ''مبیع'' فروختگی کے وقت سے ادائیگی کے وقت تک بازار میں موجود ہو، یہاں ایسا نہیں ہوتا تاہم اگر فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مبیع کی مقدار اور ادائیگی کا وقت متعین ہو، یہاں نہ پھل کی مقدار متعین ہے اور نہ یقینی طور پر مدت مقرر ہے کہ کب پھل خریدار کو مل سکے گا؟ اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اس صورت کی بھی توجیہ وتاویل شروع کر دی جائے تو پھر ''بیع معاومہ'' اور ''بیع سنین'' کی ممانعت کی حدیثیں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی؟...... اسی لئے یہ صورت تو یقیناً ممنوع ہوگی۔

---

[1] المبسوط: ۱۴/۳ [2] سنن ترمذی: ۲۴۵/۱، باب ماجاء فی المخابرۃ والمعاومۃ

دوسری صورت

پھل نکل آیا لیکن قابل استعمال نہ ہو، ایسا پھل اگر اس شرط پر خرید کیا جائے کہ خریدار اسے فوراً توڑ لے گا، تو یہ صورت بالاتفاق درست ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں [۱]

"القسم الثاني: ان يبيعها بشرط القطع فى الحال فيصح بالا جماع لان المنع انما كان خوفامن الثمرة وحدوث العاهة عليها قبل أخذها." [۲]

تاہم اگر خرید وفروخت کا معاملہ طے پا جانے کے بعد خریدار نے خواہش کی کہ ابھی پھل تیار ہونے تک اس کو درخت پر رہنے دیا جائے اور درخت بیچنے والے نے اس کو قبول کرلیا تو اس میں بھی مضائقہ نہیں۔

علاء الدین سمرقندی کا بیان ہے: "فان كان ذلك باذن البائع جازوطاب له الفضل." [۳]

اسی طرح پھل تیار ہونے سے پہلے ہی خرید کرلیا، اور خرید وفروخت کے معاملہ کے وقت یہ طے نہ پایا کہ پھل ابھی توڑ لیگا، یا اسے تیار ہونے تک باقی رکھے گا، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس صورت میں بھی معاملہ درست ہوجائے گا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔ "القسم الثالث: ان يبيعها مطلقاولم يشترط قطعا ولاتبقيه فالبيع باطل وبه قال مالك والشافعي واجازهٔ ابو حنيفة." [۴]

احناف نے گو اس کو جائز رکھا ہے، لیکن ان کے یہاں بھی واجب ہے کہ اس طرح معاملہ طے پا جانے کے بعد خریدار پھل توڑ لے، اس کو حق نہیں کہ درخت پر پھل باقی رکھے۔ "وعلى المشترى قطعها فى الحال اذاباع مطلقاً أو بشرط القطع." [۵] ...... اور اگر معاملہ اس شرط کے ساتھ طے پائے کہ مالک پھل درخت پر رہنے دے گا، تاآنکہ پھل پک جائے، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو بیع فاسد ہوگی ہی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی درست نہ ہوگی: "امااذاباع بشرط الترك فهو فاسد." [۶] کیونکہ خرید وفروخت کے معاملہ میں خریدار نے ایک ایسی شرط لگا دی ہے جس میں اس کے لئے منفعت ہے۔

[۱] پھل کے آنے اور ناقابل استعمال ہونے (بدوصلاح) سے کیا مراد ہے؟ خود احناف کے درمیان اس کی تعیین میں اختلاف ہے، قاضی خان نے مشائخ کی طرف نسبت کی ہے کہ اگر جانور وغیرہ کے چارے کے کام آسکے تو یہ کافی نہیں اور ابھی اس کی خرید وفروخت درست نہیں، لیکن دوسرے ناقلین نے اس مرحلہ میں بھی بیع کو جائز قرار دیا ہے، ابن ہمام نے بھی اسی دوسری دلیل کو صحیح تسلیم کیا ہے اور امام محمد کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے، نیز اگر پھل ابھی بالکل ہی ناقابل انتفاع ہو تو بھی اس کے جواز کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا ہے کہ امرود کے پتے خرید کرلئے جائیں تو یہ ناقابل انتفاع پھل بھی تبعاً اسی بیع میں داخل ہوجائیں گے ...... فيجوز فيها تبعا للاوراق كانهٔ ورق. فتح القدير: ۴۸۹/۵، اسی طرف ابن نجیم کا بھی رجحان ہے۔ البحرالرائق: ۳۰۱/۵

[۲] المغني: ۷۲/۴ [۳] تحفة الفقهاء: ۵۶/ [۴] المغني: ۷۲/۴ [۵] عالمگیری: ۱۰۹/۳

[۶] تحفة الفقهاء ص ۵۵

اگر پھل درخت پر باقی رکھنا چاہتا ہوتا کہ وہ پوری طرح تیار ہوجائے تو اس کے لئے فقہاء نے دو حیلے بتائے ہیں۔ اول یہ کہ درخت بٹائی پر لے لے جس کو "مساقات" یا "معاملت" کہا جاتا ہے اور معمولی تناسب، مثلاً ہزارواں حصہ مالک باغ کے لئے مقرر کرے: "والحيلة ان يا خذ الشجرة معاملة على ان لهٔ جزء من الف جزءٍ[1]" دوسری صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو بطور خود پکنے تک اس کو درخت پر باقی رکھنے کی اجازت دے دے۔ اب اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک درخت نے اگر آج اجازت دے دی اور آئندہ پھر اپنی اجازت سے رجوع کر لیا تو خریدار کس طرح اپنے حق اور پھل کا تحفظ کرے گا، اس کا حل یوں پیش کیا گیا کہ مالک سے اس طرح اجازت حاصل کی جائے کہ "میں پھل کو فلاں مدت تک رکھنے کی اجازت دیتا ہوں۔ اگر میں کبھی اس سے رجوع کروں تو تم کو پھل باقی رکھنے کا حق ہوگا۔"[2]

تیسری صورت

کچھ پھل نکل آئے اور کچھ نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو، اب مالک باغ تمام پھلوں کو فروخت کرتا ہے، ان کو بھی جو نکل آئے اور ان کو بھی جو نہیں نکلے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ شافعی اور احمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک جائز نہیں ..... "واذاباع الثمرة الظاهرة وما يظهر بعد ذلك لم يصح البيع عند ابی حنيفة رحمه الله تعالى والشافعی واحمد رحمه الله تعالى وقال مالك رحمه الله تعالى يجوز."[3]

اسی طرح اگر کچھ پھل قابل استعمال ہوگئے اور باغ کے باقی پھل ابھی قابل استعمال نہیں ہوں تو بھی امام شافعی واحمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے برخلاف امام مالک نے اس کی اجازت دی ہے بشرطیکہ باغ کے تمام درخت ایک ہی پھل کے ہوں، اگر دو علاحدہ پھل کے درخت ہوں، مثلاً کچھ درخت آم کے ہوں اور کچھ امرود کے، تو اب آم کے بعض درخت میں پھل کا آجانا یا پھل کا قابل استعمال ہوجانا امرود کے پھلوں کی فروختگی کے لئے کافی نہ ہوگا، حالانکہ امرود ابھی قابل استعمال ہوا ہی نہ تھا، یا نکلا ہی نہ تھا۔ "وبدوه اى الصلاح فى بعض من ذلك النوع ولونخلة كاف فى جواز بيع الجميع من جنسه لافى غير جنسه."[4]

ابن ہمام نے اس پر ایک اور طریق سے بھی بحث کی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو منع کیا ہے کہ پھل خرید لیا جائے اور جتنی مدت میں وہ پکے اتنی مدت کے لئے درخت کرایہ پر لیا جائے، کیونکہ اجارہ ایک خلاف قیاس حکم

---

[1] درمختار علیٰ هامش الرد: ٤٠/٤

[2] حوالہ سابق، البتہ واضح ہو کہ امام محمد کے نزدیک مالک کا رجوع کرنا درست ہوگا اور رجوع کی شرط پر معلق اجازت معتبر نہ ہوگی۔

[3] فتح القدير: ٤٩٠/٥ [4] الشرح الصغير: ٢٣٥/٣، نیز دیکھئے: الفقه على المذا هب الاربعة: ٢٩٨/٢٠

ہے اور اس کی اجازت اسی وقت ہے، جب اس کے سوا چارہ نہ رہے۔ یہاں درخت پر پھل کو باقی رکھنے کے لئے ایک دوسری تدبیر بھی موجود ہے کہ خریدار پھل کے ساتھ درخت بھی خرید کرلے۔ آگے ابن ہمام نے لکھا ہے کہ چونکہ پھل دار درخت کا اجارہ تعامل سے ثابت ہے، اور درخت کو خرید کرنے میں دشواری ہے، اس لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

"ولایخفی مافی هذا من العسر فانه یستدعی شراء مالاحاجة لهٗ الیه اومالا یقدر علی ثمنه وقد لا یوافقه البائع علی بیع الا شجار فالا ول اولٰی."[1]

ترجمہ: "اس میں جو دشواری ہے وہ مخفی نہیں، کیونکہ اس کا تقاضہ ہے کہ خریدار اس چیز کو خرید کرے، جس کی اس کو ضرورت نہیں، یا جس کی قیمت ادا کرنے پر وہ قادر نہیں، نیز کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ بائع اس سے درخت فروخت کرنے پر آمادہ نہ ہو، لہٰذا پہلی صورت (درخت کا اجارہ) زیادہ بہتر ہے۔"

البتہ ابن حزم اور لیث بن سعد کے نزدیک ایک باغ میں مختلف پھلوں کے درخت ہوں، اور ان میں سے کوئی ایک پھل تیار ہوگیا تو دوسرے پھلوں کی بیع بھی درست ہو جائے گی۔

"فبیع ثمارا لحائط الجا مع لأصناف الشجر صفقه واحدة بعد ظهورالطیب فی شئ منه جائز وهو قول اللیث بن سعد لانه بیع ثما رقد بدا صلا حها ولم یقل رسول اللّٰه ان ذالك لایجوز إلا فی صنف واحد."[2]

ترجمہ: "ایک باغ ......جس میں مختلف صنف کے درخت ہوں۔ کے پھلوں کو اس میں سے ایک درخت میں بھی تیاری کے آثار ظاہر ہونے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، یہی قول لیث کا بھی ہے، کیونکہ یہ بدو صلاح کے بعد پھلوں کو فروخت کرنا ہے اور حضور نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی صورت میں صرف ایک ہی صنف کا پھل فروخت کرنا جائز ہوگا۔"

پس احناف کے ہاں عام اصول کے مطابق نکلے ہوئے پھلوں کے ساتھ ان پھلوں کی بیع درست نہ ہوگی جو ابھی نکلے ہی نہ ہوں، چنانچہ اگر قبضہ سے پہلے ہی مزید کچھ پھل نکل آئے تب تو بیع فاسد ہو جائے گی اور اگر خریدار کے قبضہ کے بعد پھل میں اضافہ ہوا اور نئے پھل نکلے تو اب باغ میں خریدار اور مالک دونوں شریک سمجھے جائیں گے: "ولواشتراها مطلقاً فأثمرت ثمرًا آخر قبل القبض فسد البیع لتعذر التمییز ولو أثمرت بعده اشترکا للاختلاط"[3]......یہی فقہاء احناف کے یہاں ظاہر روایت ہے۔[4]

[1] فتح القدیر: ۴۹۰/۵ [2] المحلی: ۴۵۷/۸ [3] البحرالرائق: ۳۰۱/۵

[4] ولوبرز بعضها دون بعض لایصح فی ظاهر المذهب، درعلی الرد: ۳۸/۴ نیز ملاحظہ ہو: هندیه: ۱۰۵/۳

دوسری طرف عوام میں بڑھتا ہوا تعامل، کہ کچھ پھل آتے ہی باغ فروخت کر دیا جاتا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں نرم روی اختیار کی ہے ابن ہمام، ابن نجیم اور شامی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

حلوانی نے زیلعی کے حسب روایت اس کو جائز قرار دیا ہے بہ شرطیکہ اکثر پھل نکل آئے ہوں اور کچھ باقی ہوں، "وأفتى الحلواني بالجواز لوالخارج أكثر." [1]

شمس الائمہ نے امام فضلی سے نقل کیا ہے کہ وہ پھل کے اکثر اور کم تر حصہ کی قید کے بغیر بہر صورت اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں کہ پھل کی کچھ تعداد نکل آئی ہو اور کچھ پھل ابھی نہ آیا ہو، بلکہ جو پھل موجود ہو اس کو "اصل" سمجھا جائے گا اور بعد کو نکلنے والا پھل اس کے تابع ہو کر معاملہ میں شامل رہے گا۔ "ولم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد أكثر بل قال عنه أجعل الموجود أصلا في العقد ومايحدث بعد ذالك تبعاً." [2]

ابن نجیم نے لکھا ہے کہ امام فضلی کہتے ہیں کہ لوگوں کا انگور کی خرید و فروخت میں اسی نوعیت کا تعامل ہو گیا ہے اور اب ان کو اس سے روکنے میں حرج ہے، اس لئے استحساناً میں اس کو جائز قرار دیتا ہوں۔ [3]

اس پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ امام محمد نے درخت پر لگے ہوئے گلاب کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے، حالانکہ گلاب کے پھول یکبارگی نہیں نکلتے اور کھلتے، بلکہ یکے بعد دیگرے نکلتے ہیں: "وقد رأيت في هذا رواية عن محمد وهو في بيع الورد على الأشجار فان الورد متلاحق ثم جوزالبيع في الكل بهذا الطريق." [4]

ابن ہمام نے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ بینگن، ککڑی وغیرہ سبزیوں میں اس کے جواز کی صورت یہ ہے کہ پھل کے بجائے اصل پودا ہی کو خرید کر لیا جائے، تاکہ اب آئندہ نکلنے والا پھل اسی کی ملک میں رہے: "يشترى اصول الباذ نجان والبطيخ والرطبة ليكون مايحدث عن ملكه."

کھیتی وغیرہ میں حیلہ یہ ہے کہ جو پھل موجود ہوں، مقررہ قیمت کے کچھ حصہ سے اس کو خرید کر لے اور بقیہ رقم پر اتنی مدت کے لئے زمین کا کرایہ طے کر لے، جس میں کھیتی کی تیاری یقینی ہے: "وفي الزرع والحشيش يشترى الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم غاية الادراك."

پھلوں میں یہ طریق اختیار کیا جائے کہ موجودہ پھل خرید کر لے اور بائع اس کے لئے آئندہ ہونے والے

---

[1] حوالہ سابق
[2] الدرالمختار علی الرد: ۳۹/۴، نیز ملاحظہ ہو، خلاصتہ الفتاویٰ: ۳۱/۳، ۳۰
[3] البحرالرائق: ۳۰۱/۵
[4] حوالہ سابق

پھل کو مباح و جائز کردے: "وفی ثمار الاشجار یشتری المو جود ویحل له البائع مایوجد."[1]

امام سرخسی نے تو ظاہر روایت ہی پر فتویٰ دیا ہے اور اس کو منع کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ غیر موجود شے کی خرید و فروخت ہے۔ لیکن متاخرین نے عام تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں امام فضلی ہی کی رائے پر عمل کیا ہے اور خوب لکھا ہے کہ دمشق وغیرہ میں جہاں کثرت سے باغات ہیں اسی خرید و فروخت کا تعامل ہو گیا ہے اور اوپر اس کو جائز کرنے کی جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جہل کے غلبہ کی وجہ سے معدود چند لوگوں کو چھوڑ کر عام لوگوں سے اس پر عمل کرنے کا تقاضہ ممکن نہیں اور ان کو اس سے باز رکھنا بھی مشکل ہے۔ پھر چونکہ مارکیٹ میں جو پھل آتا ہے وہ اسی طریق پر، اس لئے پھل کا کھانا ہی حرام ہو جائے گا۔ پس اب اس بیع نے ضرورت کا درجہ اختیار کرلیا ہے۔ لہٰذا جس طرح انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے آپ ﷺ نے "سلم" کی اجازت دے دی، حالانکہ وہ ایک شے معدوم کی بیع ہے، اسی طرح پھلوں کی خرید و فروخت کی نوعیت کے معاملات کو بھی درست کہنا چاہئے۔[2]

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کچھ پھل نکل آئے ہوں اور باقی ابھی نہیں نکلے ہوں تو ان کو فروخت کرنا درست اور جائز ہوگا، بہ شرطیکہ ایک ہی پھل کے مختلف درخت ہوں، ایک ہی باغ میں مختلف نوعیت کے پھلوں کے الگ الگ درخت ہوں تو ایک درخت میں پھل کا آ جانا دوسرے پھلوں کی خرید و فروخت کے جائز ہونے کے لئے کافی نہیں ہوں گے۔

چوتھی صورت

پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے قابل بھی ہو گئے، جس کو حدیث میں "بدو صلاح" سے تعبیر کیا گیا ہے ...... ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس صورت میں بہر حال خرید و فروخت درست ہے، چاہے غیر مشروط خرید و فروخت ہو یا فوراً توڑنے کی شرط ہو یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی، نیز خریدار کو غیر مشروط معاملہ یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی شرط کی صورت میں حق حاصل ہوگا کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دیا جائے: "وجملة ذالك انه اذا بدا الصلاح فی الثمرة جازبیعها مطلقاً وبشرط القطع وبذالك قال مالك والشافعی وقال أبوحنیفة وأصحابه لا یجوز بشرط التبقیة۔[3]" بیان کے مطابق اسی پر فتویٰ بھی ہے۔[4]

---

[1] البحرالرائق: ۳۰۱/۵ فتح القدیر: ۴۹۲/۵ [2] ابن عابدین شامی ردالمحتار: ۲۹/۴

[3] المغنی لابن قدامہ: ۵/۴، نیز دیکھئے الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۰۲/۲، ۹۷ - ۲۹۴، نهایة المحتاج: ۱۴۱/۴

[4] الدّر المختار علی هامش الرد: ۳۹/۴

جو شرطیں مروج ہو جائیں

دوسری، تیسری اور چوتھی صورت میں احناف نے اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کو منع کیا ہے کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دیئے جائیں اور یہ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضائے خرید وفروخت کے خلاف ہے۔ اس لئے معاملہ کو فاسد کر دے گی۔ مگر یہ مسئلہ موجودہ حالات میں قابل غور ہے، اوپر علامہ سرخسی کا بیان گزر چکا ہے کہ جو شرطیں تعامل کا درجہ اختیار کر لیں اور خرید وفروخت میں رواج پا جائیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، وہ معتبر بھی ہیں اور بیع کے صحیح ہونے میں رکاوٹ بھی نہیں ہیں۔ عالمگیری میں بھی مختلف جزئیات کے ذریعہ اس اصول کو منقح اور واضح کیا گیا ہے۔ ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو۔

"ولكنه متعارف كما اذا اشترىٰ نعلاوشراكاً علىٰ ان يحذ وه البائع جازالبيع استحساناً كذافي المحيط. وان اشترىٰ صرماعلى ان يخرز البائع لهٗ خفاًاوقلنسوة بشرط ان يبطن له البائع من عنده فالبيع بهٰذا الشرط جائز للتعامل، كذافي التتار خانية وكذا لو اشترىٰ خفابه خرق علىٰ أن يخرز البائع أو ثوبا من خلقاني وبه خرق على أن يخيطه ويجعل عليه الرقعة، كذافي محيط السرخسي ولواشترىٰ كرباساًبشرط القطع والخياطة لايجوز لعدم العرف، كذافي الظهيرية ...... وان كان الشرط شرطاً لم يعرف ورود الشرع بجوازهٖ في صورة وهوليس بمتعارف ان كان لاحد المتعاقدين فيه منفعةً اوكان للمعقود عليه منفعة والمعقود عليه من أهل أن يستحق حقا على الغير فالعقد فاسد، كذافي الذخيرة."[1]

ترجمہ: "لیکن اگر وہ شرط مروج ہو، مثلاً چمڑہ اور تسمہ اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع اس کا جوتا بنا کر دے تو ازراہِ استحسان جائز ہوگا، اگر چمڑا خرید کیا بہ شرطیکہ بائع اس کے لئے موزے بنا دے۔ یا ٹوپی خرید کی بہ شرطیکہ بائع اپنے پاس سے استر لگا دے تو تعامل کی وجہ سے ان شرطوں کے ساتھ بیع جائز ہوگی، ایسا ہی "تاتار خانیہ" میں ہے اسی طرح اگر پھٹا ہوا موزہ خرید کرے، بہ شرطیکہ بائع اسے ٹھیک کرے یا پھٹا ہوا کپڑا بشرطیکہ اس پر پیوند لگا دے۔ اور اگر کپڑا خرید کرے، اس شرط پر کہ بائع اسے چھانٹ دے اور سی دے تو تعامل اور عرف نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا۔

[1] عالمگیری: ۱۳٤/۳

اگر شرط ایسی ہو کہ کسی صورت میں نص اس کے جواز پر وارد نہ ہو، نہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو تو اگر بائع اور خریدار میں سے کسی کا اس میں نفع ہو، یا خود بیع کا نفع ہو اور وہ اس کا اہل ہو کہ دوسرے پر اس کا حق ثابت ہو سکے تو یہ معاملہ فاسد ہوگا۔"

اسی تعامل اور ضرورت کی بنا پر بعض فقہاء نے موجود پھلوں کے ساتھ غیر موجود پھل کی خرید و فروخت کو درست رکھا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اسی تعامل کی بنا پر پھل کی تیاری کے بعد اس کو درخت پر لگا رہنے کی شرط کو درست قرار دیا ہے۔ امام ابن ہمام نے بحث کی ہے کہ صاحبِ ہدایہ کا یہ کہنا کہ امام محمد کی رائے اس بات پر مبنی ہے کہ چونکہ اب پھل کی نشو ونما مکمل ہو چکی ہے اور اب وہ درخت کی انرجی نہیں لے گا، اس بناء پر تقاضائے قیاس ہے کہ یہ معاملہ درست ہو صحیح نہیں ہے، اصل میں اس شرط کو منع اس لئے کرتے ہیں کہ بیع میں کسی شرط کا لگانا صحیح نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ ممانعت ہر طرح کے پھل میں ہے۔ چاہے وہ ابتدائی حالت میں ہو یا تیار ہو۔ ابن ہمام کا خیال ہے کہ دراصل امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی یہ رائے خلاف قیاس از راہِ استحسان ہے اور عرف وتعامل کی رعایت پر مبنی ہے۔

لیکن ابن ہمام کی عبارت پر غور کرو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا میلان بھی اس طرف ہے کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں تعامل، تیاری سے قبل بیع اور اس کے بعد پھل درخت پر باقی رکھنے کا ہے، اس لئے غیر مکمل پھل (غیر متناہی) میں بھی درخت پر باقی رکھنے کی شرط کو درست و جائز ہونا چاہیئے۔

"ولایخفی ان الوجه لایتم فی الفرق لمحمد الا باد عاء عدم العرف فی مالم یتناه عظمه"۔[1]

اب صورت حال یہ ہے کہ پھل کی تیاری سے پہلے ہی باغات کی خرید اور پھل کی تیاری تک درخت پر پھلوں کے باقی رکھنے کا عام رواج ہو گیا ہے۔ اور شامی نے جو بات دمشق کے بارے میں لکھی ہے، وہی بات دنیا کے اکثر خطوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ اگر خرید وفروخت کی اس صورت کو نادرست قرار دیا جائے تو بازار میں حلال طریقے سے خرید کئے ہوئے پھل کی دستیابی دشوار ہو جائے گی۔ خود فقہاء کو بھی اس کا احساس ہے، اسی لئے انہوں نے مختلف "حیلے" بھی پیش کئے ہیں، تاکہ خلق خدا کی طرف حتی الوسع اکل حرام کی نسبت سے بچا جا سکے ...... یہ عرف و عادت اور ضرورت انسانی ہی وہ امر ہے کہ جس کے تحت فقہاء نے مفتی بہ قول اور "ظاہر روایت" سے عدول کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ "وماضاق الامر اتسع ولایخفی ان هٰذا سوغ للعد ول عن ظاهرالر وایة."[2]

---

[1] فتح القدیر: ۴۹۰/۵ [2] ردالمحتار: ۳۹/۴

ان حالات میں یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ عرف وتعامل کی بنا پر درخت پر باقی رکھنے کی شرط ایک درست شرط ہے، اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ بھی جائز ہوگا اور یہ شرط بھی بجائے خود معتبر ہوگی۔

پھلوں کی بیع میں مروج استثناء

ایک خاص عرف بعض علاقوں میں یہ ہے کہ خریدار پھل کی کچھ متعین مقدار مالک کو دیا کرتا ہے جس کو بعض مقامات پر ''ڈالی'' یا ''جنس'' سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں اگر بائع نے ایک درخت کی تعیین کرلی کہ اس کا پھل خود مالک لے گا تب تو جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے فروخت میں کسی متعین درخت کے استثناء کو درست قرار دیا ہے، لیکن اگر درخت کے بجائے پھل کی مقدار مستثنیٰ کی کہ اتنے پھل مالک کو دیئے جائیں گے، جیسا کہ آج کل عام طور پر مروج ہے تو یہ صورت مالکیہ کے یہاں جائز ہے، احناف کے یہاں جائز نہیں: ''ولا یجوز أن یبیع ثمرة ویستثنی منها أرطالا معلومة خلافا لمالك[1]۔'' اور امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی وہی رائے ہے جو احناف کی ہے[2]۔ میرا خیال ہے کہ اول تو تعامل کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کی رائے اختیار کرلی جائے تو نامناسب نہیں، دوسرے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ احناف کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، صاحب ہدایہ کا کہنا ہے کہ یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے، ورنہ ظاہر روایت کا تقاضہ ہے کہ اس کو جائز ہونا چاہئے، کہ جب وہ متعینہ مقدار فروخت کی جاسکتی ہے تو بیع سے اس کا استثناء بھی کیا جاسکتا ہے: ''مایجوزا یراد العقد علیه بانفراده یجوز استثناؤه من العقد[3]۔'' تیسرے جن فقہاء نے اس کو منع کیا ہے، ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ اس استثناء کے بعد باقی ماندہ پھل کی مقدار مجہول اور غیر متعین رہ جائے گی اور اس کی وجہ سے نزاع پیدا ہوگی، مگر واضح ہو کہ یہ جہالت اور عدم تعیین کسی معاملہ کے درست اور جائز ہونے میں اس وقت رکاوٹ بنتی ہیں، جب کہ مسئلہ ''قضاء'' میں جائے اور قاضی اس کو غیر نافذ قرار دیتا ہے، ورنہ باہم وہ اس طرح کے معاملات کرلیں اور نزاع پیدا نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ خاتم المحدثین مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

''وقدیکون الفساد لمخافة التنازع ولا یکون فیه شیء آخر یوجب الاثم فذالك ان لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانة وان بقی فاسداً قضاء لا رتفاع علة الفساد وهی المنازعة[4]۔''

[1] الهدایه: ۱۱/۳ [2] فتح القدیر: ۳۹۲/۵ [3] هدایه ۱۱/۳ [4] فیض الباری: ۲۵۸/۳

ترجمہ: ''کبھی نزاع کے اندیشہ سے بیع میں فساد پیدا ہوتا ہے اور دوسری کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو موجب گناہ ہو، ان صورتوں میں اگر نزاع پیدا نہ ہو تو دیانۃً جائز ہے، فساد بیع کی اصل علت نزاع ختم ہو جانے کی وجہ سے گو قضاءً وہ فاسد ہی رہے گی۔''

ہر چند کہ بعض فقہی نزاکتوں کی وجہ سے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس استثناء کی صورت کو درست نہیں سمجھا ہے، لیکن ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے جواز کے لئے ایک دوسری تدبیر اختیار کی ہے، جو اس طرح ہے:

''سو احقر کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور مبیع میں بھی زیادت جائز ہے اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے، جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جس کی حقیقت حط ثمن ہے، عام طور سے رائج ہے، اسی طرح اس کو حط مبیع میں داخل کہا جائے، یعنی بیع تو ہوگئی کل کی مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اس قدر مبیع پھر بائع کو فلاں وقت واپس کرے گا۔ اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اس پر لازم نہیں، مگر فقہ میں اس کی بھی تصریح ہے، کہ جو وعدہ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو لازم بھی کہا جائے گا، اب صرف اس میں دو شبہے رہ گئے، ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو، دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اس کے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعیین کیسے ہوگی، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس کا التزام کرلیں گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونی چاہئے کہ اس میں یہ شبہ نہ رہے اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ مؤدی کا وصف بیان کر دیا جائے کہ بڑا ہوگا یا چھوٹا، یا مخلوط، جس میں نزاع نہ ہو، اور جہالت یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کرلیا گیا ہے۔[1]''

خلاصۂ بحث

پس خلاصۂ بحث یہ ہے کہ:

❶ پھل بالکل نہ نکلا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، جیسا کہ ایک یا کئی کئی سال کے باغات کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔

❷ پھل اگر کچھ بھی نکل آیا ہو، تو اس کی بیع درست ہوگی اور اس موسم میں باغ میں آئندہ جو پھل آئیں وہ بھی اس بیع میں شامل ہوں گے۔

❸ باغ میں اگر ایک درخت میں بھی پھل آ گیا تو مالکیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس نوعیت کے تمام

[1] امداد الفتاوی: ۱۰۳/۳ (ترتیب جدید: مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ)

درختوں کے پھلوں کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

۱۴ باغ کی بیع میں مالکان کا خریدار سے جنس یا ڈالی وغیرہ کے نام سے کچھ پھل لینا جو مروج ہے، جائز ہے بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ باغ میں اس مقررہ مقدار سے زیادہ پھل آئے گا۔

هٰذا ما عندي والله أعلم بالصواب

ادھار اور بالاقساط خرید وفروخت چند اہم مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کا دسواں فقہی سمینار نومبر ۱۹۹۷ء میں بیت الحجاج بمبئی میں منعقد ہوا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع تھا: ''قسطوں پر خرید وفروخت کا مسئلہ'' اسی سلسلہ میں یہ تحریر مرتب کی گئی ہے۔''

سوالنامہ

ضرورت ایجاد کی ماں ہے، جس کی وجہ سے نت نئی مصنوعات سامنے آتی ہیں، معاملات کی صورتیں رائج ہوتی ہیں اور پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں، انہیں نئے مروج معاملات میں بیع بالتقسیط یعنی قسطوں کی بنیاد پر خرید وفروخت کا معاملہ بھی ہے۔ ایک آدمی ایک چیز کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور اس کو خریدنا چاہتا ہے مگر اس کی قیمت اس شخص کی قوتِ خرید سے زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی ضرورت کی چیز خرید نہیں پاتا، عوام کی ضرورت کا احساس رکھنے والے ہوشیار تاجروں نے اس کے لئے یہ حل نکالا ہے کہ خریدار چند قسطوں میں (جو اس کی حیثیت و حالات کے مطابق ہوں) قیمت کو ادا کر کے اپنی ضرورت کی تکمیل کر لے۔ یہ معاملہ جس طرح مروج ہے اس کی بابت متعدد سوالات پیدا ہوتے ہیں جو پیش خدمت ہیں:

❶ کیا یہ درست ہے کہ جس سامان کو ادھار فروخت کیا جائے اس کی قیمت نقد فروختگی کے مقابلہ میں کچھ زیادہ کر دی جائے؟

❷ ادھار قیمت کی ادائیگی یکمشت ضروری ہے یا اس کی بھی گنجائش ہے کہ ادھار قیمت کو قسطوں میں ادا کیا جائے، مثلاً خرید کردہ مال کی قیمت دس ہزار ہے، دس قسطوں میں (ہر ماہ کے آغاز میں ایک ہزار کی ایک قسط) اس کی ادائیگی طے پاتی ہے۔

❸ ایک شخص یہ کرتا ہے کہ سامان کو نقد و ادھار دونوں طرح فروخت کرتا ہے اور وہ یوں معاملہ کرتا ہے کہ نقد قیمت مثلاً سو روپے اور ادھار سوا سو روپے ہے، معاملہ کی اس صورت کا کیا حکم ہے؟ کیا ادھار فروختگی میں قیمت کی

زیادتی کے جواز کے لئے یہ ضروری ہے کہ صرف ادھار قیمت کا تذکرہ کیا جائے اور اسی پر معاملہ کیا جائے؟

❹ ادھار فروختگی کی صورت میں نقد فروختگی کے مقابلہ میں مال کی قیمت زیادہ مقرر کرنا ربوا کے دائرے میں آتا ہے یا نہیں؟ یہ شبہ اس لئے ہوتا ہے کہ زائد قیمت وقت کے عوض محسوس ہوتی ہے۔

❺ ایک تاجر ادھار فروختگی اگر اس طرح کرتا ہے کہ ٦ ماہ میں چھ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت بارہ ہزار روپے ہے ہر قسط دو ہزار روپے کی) اور ایک سال میں بارہ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت گیارہ ہزار دوسو روپے ہے (ہر قسط ۱۱۰۰ روپے کی) خریدار کے سامنے دونوں صورتیں پیش کرنے کے بعد دونوں ایک صورت طے کر لیتے ہیں تو معاملے کی یہ شکل شرعاً درست ہے یا نہیں؟

❻ ایک چیز کی خرید وفروخت نقد معاملہ کے طور پر دس روپے طے ہوئی، اور ساتھ ہی یہ طے پایا کہ یہ دس روپے ایک ماہ کے اندر ادا نہ کئے گئے تو مزید دو روپے ادا کرنے ہوں گے اور اس طرح ہر ماہ کی تاخیر پر دو روپے کا اضافہ ادا کرنا ہوگا، تو اس کا کیا حکم ہے؟

❼ ادھار فروختگی میں ادھار قیمت طے کی گئی اور مدت بھی طے ہوگئی، خواہ قسطوں میں یا یکمشت اور اس کے ساتھ یہ طے پایا کہ وقت مقررہ پر یکمشت قیمت یا جملہ قسطیں یا کوئی قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں مزید کچھ رقم ادا کرنی ہوگی خواہ اس کی مقدار طے کر دی جائے یا فیصد کا حساب رکھا جائے، معاملہ کی یہ صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس مزید رقم کو ''جرمانہ'' اور مالی تاوان قرار دیا جائے گا یا کچھ اور؟

❽ ادھار قیمت کی وصولیابی کو یقینی بنانے کے لئے بائع بسا اوقات خریدار سے کوئی مال رہن رکھواتا ہے، اس سلسلہ میں تین سوال پیدا ہوتے ہیں۔

(الف) کیا بائع اس مال مرہون (گروی رکھا ہوا مال) سے فائدہ اٹھا سکتا ہے؟

(ب) بائع کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مال مرہون ضائع ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

(ج) خریدار کے وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے اور ٹال مٹول کرنے کی صورت میں فروخت کنندہ مال مرہون کے ذریعہ اپنی واجب الاداء قیمت کس طرح وصول کرے گا؟

❾ کیا خرید کردہ سامان کو بائع اپنے پاس اس وقت تک کے لئے روک سکتا ہے جب تک مکمل قیمت یا اس کی چند اقساط جمع نہ کی جائیں، اس صورت میں بائع کا فروخت کردہ سامان کو روکنا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ اس لئے کہ اس کی دو جہتیں ہو سکتی ہیں۔

(الف) فروخت شدہ سامان کو رہن بنانے کی۔

(ب) محض اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کو اپنے پاس روکنے کی (یعنی حبس المبیع لاستیفاء

الثمن) ان دونوں جہتوں کا حکم کیا ہوگا؟ ان میں کسی صورت وجہت کی اگر گنجائش ہے تو اس کے لئے کیا پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں؟

⑩ قیمت کے لئے طے شدہ اقساط کو ادا نہ کرنے کی صورت میں بائع سامان کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے اور پھر وہ سامان اسی کا ہوجاتا ہے، نیز جو اقساط ادا کی جاچکی ہیں وہ بھی واپس نہیں کی جاتیں، کیا یہ صورت شرعاً درست ہے؟ اگر درست ہے تو ادا کردہ اقساط کی رقم کو کیا حیثیت دی جائے گی؟ اس صورت فروخت کردہ سامان بائع کو مل رہا ہے اور ساتھ ہی قیمت کا ایک حصہ بھی، یعنی فروخت کردہ سامان مقررہ طے شدہ قیمت سے کم میں مل رہا ہے۔

⑪ کیا ایسے خرید کردہ سامان کو خود خریدار کے پاس اور اس کے استعمال میں رکھ کر رہن قرار دیا جاسکتا ہے؟ جس میں فروخت وتصرف کا حق بائع کو ہی ہو، جس کے حق کے لئے اس سامان کو رہن بنایا گیا ہے۔

⑫ خریدار کی طرف سے گارنٹی وضمانت لینے کی صورت، کفالہ کے مسلم ومعروف معاملہ کے تحت آتی ہے، مگر آجکل اداروں واشخاص کی طرف سے اجرت ومعاوضہ کا لین دین رائج ہے، اس معاوضہ کا شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا کسی جہت وتوجیہ سے اس کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ جب کہ ''کریڈٹ لیٹر'' اس عہد کی ایک عام ومروج چیز بن گیا ہے۔

⑬ ایک تیسری صورت یہ بھی اختیار کی جاتی ہے کہ ایسے ادھار معاملہ کے مکمل کاغذات تیار کرائے جاتے ہیں، وقت مقررہ پر رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں یا وقت سے پہلے رقم کو حاصل کرنے کے لئے اس دستاویز کی خرید وفروخت بھی رائج ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ دستاویز کی خرید وفروخت میں اس کے اندر تحریر کردہ قیمت ومالیت سے کم پر معاملہ کیا جاتا ہے۔

⑭ ادھار خرید وفروخت کے معاملہ میں یہ صورت بہت اہم ہے کہ بائع طے شدہ رقم کو مقررہ وقت سے پہلے اس شرط پر مانگتا ہے کہ اس کا ایک حصہ ہم تم کو معاف کردیں گے، اس کے لئے اصطلاحی تعبیر (ضع و تعجل) کی استعمال ہوتی ہے، معلوم ہے کہ طے شدہ رقم کو مقررہ مدت سے آگے بڑھانے پر زیادتی کا مطالبہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ ربوا ہے، تو اس کمی کو کیا حیثیت دی جائے گی۔

⑮ اگر معاملہ ادھار کیا گیا مگر قیمت کی ادائیگی کے لئے صرف یہ طے ہوا کہ بعد میں دیدیں گے اور اس کے لئے وقت طے نہیں کیا گیا اور اس صورت میں مذکورہ بالا شکل اختیار کی جائے کہ رقم کو کم کرکے نقد وفوری لین دین ہوجائے تو کیا حکم ہوگا؟

⑯ طے شدہ قسطوں میں سے کسی قسط کی تاخیر پر مہلت کے معاملہ کو ختم کرنا اور فوری طور پر ماقبی جملہ قیمت کی ادائیگی کا مطالبہ کیا حکم رکھتا ہے؟

⑰ بیع بالتقسیط کے مسائل میں ایک نہایت ہی اہم مسئلہ یہ ہے کہ مقررہ وقت سے پہلے اگر فریقین (دائن و مدیون) میں سے کسی ایک کا انتقال ہو جائے تو کیا یہ معاملہ اب بھی اسی تفصیل کے ساتھ باقی رہے گا جو طے شدہ تھا یا اس معاملہ کی نوعیت میں فرق آ جائے گا؟

⑱ آجکل یہ بات بھی رواج میں آ چکی ہے کہ ایسے دکاندار (جو کہ بالاقساط خرید و فروخت کا کاروبار کرتے ہیں) ہر قسط کی ادائیگی کے وقت یا ماہ بماہ اور چھ ماہ و سال بھر اس مدت پر انعام دینے کا نظام بناتے ہیں، اس کے لئے وہ پہلے سے اعلان کرتے ہیں اور قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی ایک خریدار یا چند خریداروں کو انعام دیتے ہیں، بیع بالتقسیط کے ساتھ اس نظام کو جوڑنے اور اس سے مستفید ہونے کا کیا حکم ہے؟ یہ قمار و ربوا میں داخل ہے یا نہیں؟

⑲ اسی طرح یہ بھی رواج پا رہا ہے کہ تمام خریداروں کے ایک متعین مدت پر ایک سامان دینے کے لئے بالاقساط قیمت جمع کرالی جائے اور ہر قسط کا ایک وقت مقرر ہو جس کے ادا کرنے کے بعد قرعہ اندازی کی جائے اور جس خریدار کا نام نکل آئے اس کو وہ سامان نقد دے دیا جائے اور پھر اس سے مزید کسی قسط کا مطالبہ نہ کیا جائے بلکہ اس کی ادا کردہ قسط کو کافی سمجھا جائے خواہ وہ ایک ہو یا مزید اور بقیہ لوگ اپنی اقساط جمع کرتے رہیں اور اس طرح ہر مرتبہ کی قرعہ اندازی سے ایک آدمی جس کا نام قرعہ اندازی میں نکلا ہے مال حاصل کر کے معاملہ سے الگ اور باہر ہو جائے۔ اس معاملہ کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب

عہد جدید نے جو شرعی اور فقہی مسائل پیدا کئے ہیں وہ زیادہ تر خرید و فروخت سے متعلق ہیں اور ان میں ایک اہم مسئلہ قسطوار قیمت کی ادائیگی پر خرید و فروخت کا ہے، نہ صرف افراد و اشخاص اس طریقہ کو اختیار کرتے ہیں بلکہ بہت سے مالیاتی ادارے بھی اس طریقۂ کار سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو مالیاتی ادارے اسلامی بنیاد پر سرمایہ کاری کرتے ہیں، ان کے یہاں نفع کیلئے ایک محفوظ اور جائز راستہ "بیع مرابحہ" کا ہے اور مرابحہ کی یہ صورت گاہکوں کے لئے زیادہ پرکشش اور قابل قبول ہوتی ہے کہ ان کو بالاقساط قیمت کی ادائیگی کی سہولت دی جائے۔

سوالنامہ میں جن مسائل کو چھیڑا گیا ہے ان میں دو باتیں نہایت اہمیت کی حامل ہیں اور ان مسائل کی بابت بناء و اساس کا درجہ رکھتی ہیں۔ اول یہ کہ کن صورتوں میں ربوا یا شبہ ربوا کا تحقق ہو رہا ہے؟ کیوں کہ ربوا کا پایا جانا بجائے خود اس معاملہ کی حرمت اور نادرستی کے لئے کافی ہے گو اس میں فریقین کی رضامندی موجود ہو۔ دوسرے

کن صورتوں میں ایسی جہالت، عدم تعین اور ابہام پایا جارہا ہے جو امکانی طور پر باعث نزاع بن سکتا ہے کہ اس درجہ کا ابہام شرعاً معاملہ کو فاسد کر دیتا ہے، ہاں اگر معمولی درجہ کا ابہام ہو جو عام طور پر باعث نزاع نہیں ہوا کرتا تو کچھ حرج نہیں، اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کسی ابہام کے قابل برداشت اور ناقابل برداشت ہونے میں عرف ورواج کو بھی خاص دخل ہے، اس لئے اگر معاملہ کی کوئی خاص صورت مروج ہو جائے اور اس میں ایک درجہ ابہام موجود ہوتو وہ بھی جائز اور درست ہوگی۔

اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنا مناسب ہوگا۔

ادھار میں نقد سے زیادہ قیمت

(جواب: سوال ۱،۴)

نقد کے مقابلہ ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت رکھنا درست ہے چوں کہ یہ فقہ کا ایک مسلمہ مسئلہ ہے، اس لئے فقہاء نے اصالۃً اس جزئیہ کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں کی لیکن ان کے یہاں اس بابت واضح اشارات موجود ہیں، ملک العلماء علامہ کاسانی کا بیان ہے:

"لامسا واة بين النقدو النسيئة لان العين خير من الدين والمعجّل أكثر قيمة من مؤجل"[1]

ترجمہ: "نقد اور ادھار برابر نہیں، اس لئے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے اور فی الفور ادا کی جانے والی شئی بہ دیر ادا کی جانے والی شئی سے زیادہ ہے۔"

اسی لئے فقہاء نے بیع مرابحہ (نفع کے ساتھ فروخت) میں اس بات کو ضروری قرار دیا ہے کہ فروخت کرنے والے کو اپنی قیمت خرید بتانے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر کرنا چاہئے کہ اس نے نقد قیمت ادا کر کے خریدا تھا یا ادھار؟ کیوں کہ نقد اور ادھار قیمت میں فرق ہوا کرتا ہے، کاسانی ہی کہتے ہیں:

"لواشترى شيئا نسيئة لم يبعه مرابحة حتى يبيّن لان للأ جل شبهة المبيع وان لم يكن جميعاً حقيقة لانه مرغوب فيه ألاترى ان الثمن قديزاد لمكان الاجل"[2]

ترجمہ: "اگر کوئی چیز ادھار خریدی تو اس کی بیع مرابحہ اس بات کو بیان کئے بغیر درست نہیں کیونکہ "مدت" بھی مبیع کے مشابہ ہے، گو وہ حقیقۃً مبیع نہیں، اس لئے کہ مدت کی رعایت بھی رغبت کا باعث

---

[1] بدائع: ۱۸۷/۵ [2] بدائع الصنائع ۲۲٤/۵

ہوتی ہے، چنانچہ مدّت کی وجہ سے بھی ثمن میں اضافہ ہوتا ہے۔"

ابن رشد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ مالکی رقمطراز ہیں:

"قال مالك أيضا فيمن اشترىٰ سلعة بأجل فباعها مرابحة انه لايجوزحتى يعلم بالأجل."[1]

تَرجَمہ: "جو شخص ادھار کوئی سامان خرید کرے اور اس کی بیع مرابحہ کرے تو امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک بھی اس بات کو بتائے بغیر مرابحہ جائز نہیں۔"

فقہاء شوافع میں رافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا بیان ہے:

"اذا اشتراه بثمن مؤجل وجب الاخبار عنه للتفاوت الظاهر بين المعجل والمؤ جل في المالية."[2]

تَرجَمہ: "جب کوئی شئی ادھار قیمت سے خریدی جائے تو اس کے بارے میں اطلاع کردینا ضروری ہے کیونکہ نقد اور ادھار کے درمیان مالی تفاوت ظاہر ہے۔"

اور ابن قدامہ حنبلی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ لکھتے ہیں:

"وان اشترىٰ شيئا بثمن مؤجل لم يجز بيعه مرابحة حتى يبين ذٰلك."[3]

تَرجَمہ: "اگر کوئی شئی ادھار قیمت میں خرید کرے تو اس کو بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں۔"

فقہاء کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ نقد اور ادھار قیمت میں فرق ان حضرات کے یہاں ایک درست اور تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

ادھار قیمت زیادہ مقرر کرنے کے بارے میں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ یہ سود ہے، کیوں کہ سود ایسے اضافہ کا نام ہے جس میں ایک شئی کا تبادلہ اپنی ہی جنس سے ہو اور دوسرے فریق کی طرف سے اس کا کوئی بدل نہ پایا جائے۔ یہاں سامان کا تبادلہ پیسے سے ہے نہ کہ ہم جنس سے، اس لئے یہ سود نہیں۔

قیمت کی قسط وار ادائیگی

(جواب، سوال: ۲)

ادھار قیمت قسط وار بھی ہوسکتی ہے اور ایک مشت بھی، صرف اس قدر ضروری ہے کہ اجل (مدت ادائیگی) اور ثمن (قیمت) اس درجہ متعین ہوجائے کہ نزاع کا اندیشہ نہ رہے، آج کل بالاقساط خرید وفروخت کا رواج جس

[1] بدایہ المجتهد ۲/۲۱۵ [2] فتح العزيز على هامش المجموع: ۹/۱۲ [3] المغنى: ٤/۱۳۲

درجہ بڑھ گیا ہے، غالباً گذشتہ ادوار میں اتنا زیادہ اس کا رواج نہیں تھا، پھر بھی فقہاء کے یہاں قسطوں میں قیمت کی ادائیگی کا ذکر ملتا ہے، شامی نے ایسے ہی ایک معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"ومن باع سلعةً بثمن ...... علیٰ ان تعطینی کل یوم درهماً وکل یوم درهمین"[1]

ترجمہ: "جو شخص کوئی سامان اس شرط پر فروخت کرے کہ تم مجھے ہر دن ایک درہم اور دو درہم دیدو گے۔"

شامی نے اس طرح کے بعض اور معاملات کا بھی ذکر کیا ہے۔[2]

خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"ومن كانت عليه دنانير منجمة أودراهم فأراد أن يقبضها جملة فذالك له"[3]

ترجمہ: "جس آدمی کے قسط وار دینار یا درہم باقی ہو اور وہ اس پر ایک ساتھ قبضہ کرنا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے۔"

غرض قسط وار قیمت میں خرید و فروخت شریعت کے عام اصول و قواعد کی روشنی میں بلا شبہ جائز ہے اور بظاہر اس میں فقہاء کا اختلاف بھی نظر نہیں آتا۔

نقد و اُدھار دو قیمتیں

(جواب: سوال ۴، ۵)

اگر نقد و ادھار دو الگ قیمتیں ذکر کی گئیں اور اس مجلس میں ان دونوں میں سے ایک طریقہ پر معاملہ طے نہ پایا تو بیع درست نہ ہوگی، چوں کہ معاملہ کی نوعیت غیر متعین ہے، ہاں اگر اسی مجلس میں نقد و ادھار میں سے ایک صورت طے پا گئی تو پھر یہ صورت جائز ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسے ہی معاملہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"فاذا علم ورضى به جازالبيع لان المانع من الجواز هوالجهالة عند العقد وقد زالت فى المجلس وله حكم حالة العقد فصار كا نه كان معلوما عند العقد"[4]

ترجمہ: "جب متعین ہو جائے اور اس پر راضی ہو جائے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ جواز میں مانع معاملہ کے وقت جہالت کا پایا جانا ہے اور یہ جہالت مجلس ہی میں دور ہوگئی اور مجلس کا حکم وہی ہے جو

[1] منحة الخالق على البحر: ۲۸۰/۵ [2] حوالہ سابق: ۲۸۱/۵ [3] کتابُ الام: ۳۳/۳
[4] بدائع الصنائع: ۲۰۸/۵

حالت عقد کا ہے، پس گویا معاملہ کے وقت ہی قیمت متعین ہوگی۔"

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، شوافع کے یہاں اگر کسی ایک قیمت کی تعیین نہیں ہوئی یا خریدار نے بیک وقت دونوں قیمت کو قبول کرلیا تب یہ معاملہ باطل ہوگا ورنہ نہیں، "وتخصیص البطلان بقبوله على الابهام أو لقبولهما معًا."[1] ...... اسی رائے کے حامی فقہاء حنابلہ بھی نظر آتے ہیں، ابن قدامہ کے الفاظ میں "لابأس به أن يقول أبيعك بالنقد كذا وبالنسيئة بكذا فيذ هب الى احد هما."[2]

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مزید وسعت ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ اگر اس مجلس میں نقد یا ادھار میں سے ایک پر معاملہ طے نہیں ہوا تب بھی یہ معاملہ درست ہوجائے گا اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس طریقہ پر چاہے قیمت ادا کرے۔ "وجعله مالك من باب الخيار."[3]

جو حکم نقد اور ادھار کی دو قیمتوں کا ہے وہی حکم دو مدت کے لئے دو قیمتوں کا ہے کہ اگر مجلس کے اندر ہی دو صورت میں سے ایک معاملہ کے لئے متعین ہوگئی تو درست ہے، کیوں کہ ثمن اور اجل میں جہالت باقی نہیں رہ گئی، اور اگر ایک صورت پر معاملہ متعین نہ ہوا تو حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بیع درست نہ ہوگی، مالکیہ کے نزدیک درست ہوجائے گی اور خریدار کو دونوں قیمتوں میں سے کسی بھی ایک کو اس سے متعلق مدت کے ساتھ قبول کرنے کا حق ہوگا۔

کاسانی کی جس عبارت کا اوپر حوالہ مذکور ہوا ہے وہ دراصل ایسے ہی معاملہ سے متعلق ہے، پوری عبارت ملاحظہ ہو:

"كذا اذا قال بعتك هٰذا العبد بالف درهم الىٰ سنة اوبالف وخمس مائة الىٰ سنتين لان الثمن مجهول وقيل هو الشرطان فى البيع وقد روى ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم نهىٰ عن شرطين فى البيع فاذا علم ورضى به جازالبيع لان المانع من الجواز هوا لجهالة عند العقد وقد زالت فى المجلس."[4]

تَرجَمَہ: "اسی طرح جب کہے کہ میں نے تم سے یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچا ایک سال پر، یا پندرہ سو میں دو سال پر، تو بیع جائز نہیں، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ بیع میں دو شرطیں ہیں اور دو شرطوں کا لگانا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، البتہ

[1] حاشیه شروانی وابن قاسم علی تحفة المحتاج: ٢٩٤/٤ [2] المغنی: ١٦١/٤
[3] بدایه، المجتهد: ١٥٤/٢ [4] بدائع الصنائع: ١٥٨/٥

جب قیمت معلوم و متعین ہوجائے اور خریدار اس پر راضی ہوجائے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ جواز سے مانع معاملہ کے وقت کی جہالت ہے اور وہ مجلس ہی میں دور ہوگئی۔"

تاخیر پر زیادہ رقم کی وصولی

(جواب، سوال: ۶، ۷)

اس طرح معاملہ کرنا کہ وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے کی صورت دس کے بجائے بارہ روپے ادا کرنے ہوں گے، کھلا ہوا ربوا ہے اور قطعاً جائز نہیں اور اس کی حرمت پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے، اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت میں سود کی جو صورت زیادہ مروج تھی وہ یہی صورت ہے، بقولِ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ:

"وكان ربوا الجَا هلية في الديون أن يكون للرجل على الرجل الدين فاذا حل قال له أتقضي أم تربى فان قضاه أخذه والازاده فى الحق وزاده فى الاجل"[1]

تَرجَمہ: "دیون میں زمانۂ جاہلیت کا جو سود مروج تھا وہ اس طرح تھا کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہوتا جب ادائیگی کا وقت آتا تو صاحب دین دریافت کرتا کہ دین ادا کروگے یا مہلت لوگے؟ اگر ادا کردیتا تو لے لیتا ورنہ مقروض صاحب دین کے حق میں اضافہ کردیتا اور یہ مدت میں۔"

اس سے قطع نظر کہ تعزیر بالمال (مالی جرمانہ) جائز ہے یا نہیں؟ اور اس سے بھی قطع نظر کہ تعزیر کی ولایت خود صاحب معاملہ کو حاصل ہے یا قاضی اور اولوالامر کو؟ اس صورت میں چوں کہ ربوٰ کی صورت پائی جارہی ہے اور ربوٰ ہی نہیں، شبہ ربوٰ سے بھی بچنے کا حکم دیا گیا ہے اور اسی لئے فقہاء نے ان معاملات کو بھی ناجائز قرار دیا ہے جو بالواسطہ سود کا ذریعہ بنتے ہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

مالِ مرہون سے نفع اٹھانا

(جواب، سوال: ۸)

(الف) اصولی طور پر مال مرہون سے فروخت کنندہ کا فائدہ اٹھانا درست نہیں، کیوں کہ رہن سے حبس (روک رکھنے) کا حق حاصل ہوتا ہے نہ کہ نفع اٹھانے کا حق، "يفيد ملك الحبس لاملك الانتفاع"[2] البتہ فقہاء نے عام طور پر اس وقت مال مرہون سے نفع اٹھانے کی اجازت دی ہے جب خود رہن رکھنے والے کی طرف سے

[1] المدونة الكبرىٰ: ۱۸/۵ [2] بدائع: ۱۴۶/۶

اذن حاصل ہو۔ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لیس للمرتھن ان ینتفع بالمرھون الا باذن الراھن"[1]

ترجمہ: "مرتہن کے لئے راہن کی اجازت کے بغیر رہن رکھے ہوئے مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔"

اور امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ شافعی کا بیان ہے:

"فلیس للمرتھن ان یفعل ذٰلك بغیر اذن الراھن"[2]

ترجمہ: "مرتہن کے لئے رہن رکھنے والے کی اجازت کے بغیر نفع اٹھانا جائز نہیں۔"

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں اس میں کسی قدر توسع ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ رہن کے مکان اور زمین سے فائدہ اٹھانا اور معاملہ کے وقت اس انتفاع کی شرط لگانا جائز ہے، البتہ حیوانات اور ملبوسات میں جائز نہیں، ابن سحنون نے امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا مسلک اس طرح بیان کیا ہے:

"اذا باعه وارتھن رھنا و اشترط منفعة الرھن الیٰ اجل قال مالك لااریٰ به بأسافی الدُوروالارضین قال مالك واکره فی الحیوانات والثیاب"[3]

ترجمہ: "جب کوئی چیز فروخت کی اور رہن رکھا اور ایک مدت تک رہن سے نفع اٹھانے کی شرط لگادی، تو امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ مکانات اور اراضی میں ایسا کرنے میں حرج نہیں، لیکن حیوانات اور کپڑوں میں اسے میں جائز نہیں سمجھتا۔"

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں خاصی تفصیلات بھی ہیں اور معمول کے مطابق اقوال کی کثرت اور اختلاف بھی، حاصل یہ ہے کہ:

1. رہن میں نفع اٹھانے کی شرط درست نہیں، شرط فاسد ہے۔
2. مال مرہون اخراجات کا متقاضی ہے اور سواری کے لائق یا دودھ دینے والے جانور کی صورت ہو تو اس کے اخراجات پورا کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے گو رہن رکھنے والے نے اجازت نہ دی ہو۔
3. ایسی چیزیں جو جانور کے قبیل سے نہ ہوں جیسے مکانات وغیرہ، ان سے نفع اٹھانا جائز نہیں، نہ بلا اجازت اور نہ اس کی اجازت سے، ہاں مکان کا مروّجہ کرایہ ادا کر کے رہن پر لینے والا خود اس میں قیام کر سکتا ہے۔[4]

ان تفصیلات کے بعد عرض ہے کہ شریعت کے مزاج سے قریب تر رائے وہی معلوم ہوتی ہے جو امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی مکانات وغیرہ کے بارے میں ہے، اصولی طور پر مال مرہون کے مالک کی اجازت سے بھی

[1] البحر الرائق: ۲۷۱/۸ [2] شرح مهذب: ۲۳۵/۱۳ [3] المدونة الکبریٰ: ۱۶۳/۴ [4] المغنی: ۲۵۱/۴

اس سے انتفاع جائز نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ "کل قرض جرّنفعاً فھو ربٰو" (جس قرض سے نفع حاصل کیا جائے وہ سود ہے) کا مصداق نظر آتی ہے۔ اور سود کا لینا دینا اجازت سے بھی درست نہیں۔

اس لئے مال رہن سے انتفاع کے سلسلے میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر فروخت کنندہ نے مال رہن سے استفادہ کی شرط نہیں لگائی تھی، پہلے سے اس شخص کا دوسرے خریداروں کے مال مرہون سے انتفاع معلوم ومعروف نہ ہو اور اس خطے میں بھی مال مرہون سے انتفاع کا رواج اور چلن نہ ہو تب تو خریدار کی اجازت سے اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور اگر مذکورہ تینوں باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو انتفاع جائز نہیں، کیونکہ لین دین کے معاملہ میں ایک فریق کی طرف سے ایسے اضافہ کو مشروط کرنا جس کا وہ کوئی معاوضہ نہ ادا کر رہا ہو، ربوٰ ہے اور فقہاء کے نزدیک معروف بھی مشروط ہی کے حکم میں ہے "المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً" چنانچہ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"والغالب من أحوال النّاس أنهم انمايريدون عند الدفع الانتفاع ولولاه لما أعطاه الدراهم وهو بمنزلة الشرط لان المعروف كالمشروط وهوممّا يعين المنع"[1]

ترجمہ: "لوگوں کے زیادہ تر احوال یہی ہیں کہ وہ قرض دے کر نفع اٹھانا چاہتے ہیں، اگر ایسا نہ ہو تو وہ دراہم نہیں دیں، گویا یہ شرط کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ شرط کے درجہ میں ہے اور اس سے اس معاملہ کی ممانعت متعین ہوجاتی ہے۔"

مال رہن سے قیمت کی وصولی

(ب) قیمت مال مرہون سے زیادہ ہو تو باقی ماندہ پیسے خریدار ادا کرے گا، قیمت مال مرہون کے برابر ہو تو دین سا قط ہوجائے گا۔

اگر مال مرہون کی قیمت زیادہ ہو تو بھی معاملہ برابر ہوجائے گا اور فروخت کنندہ کو دین سے زائد پیسے نہیں ادا کرنے ہوں گے، اس لئے کہ وہ ایک درجہ میں امین بھی ہے[2] ...... ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مال مرہون کی حیثیت امانت کی ہے، اگر صاحب دین کی زیادتی کے بغیر وہ مال ضائع ہوگیا تو اس پر اس کی کچھ ذمہ داری نہیں ہوگی[3]۔ البتہ مالکیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جس چیز کی ہلاکت مخفی ہوا کرتی ہے جیسے سونا، چاندی وغیرہ، اس کا صاحب دین ضامن ہوگا اور جس چیز کا ہلاک ہونا ظاہر و باہر ہوتا ہے جیسے جانور اور زمین و مکان، ان کا صاحب دین

[1] فتح القدير: ۷۹/۹　[2] هدايه مع الفتح: ۱۴۵/۱۰، هنديه: ۴۴۷/۵　[3] دیکھئے شرح مهذب: ۱۳۸/۱۰، المغنى ۲۵۷/۴

ضامن نہیں ہوگا۔[1]

حنفیہ کا مسلک راجح ہے اور اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔

(ج) خریدار وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرے تو اس سے اور اس کی عدم موجودگی میں اس کے وکیل سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مال مرہون کو فروخت کر کے دین ادا کرے، اگر وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی خود فروخت کر کے اس کی قیمت ادا کر دے گا، یہ صاحبین کی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ "وتقدم فی البحران قولهما به یفتی[2]" ...... دوسرے فقہاء مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے[3] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک قاضی خود مالِ مرہون کو فروخت نہیں کرے گا بلکہ مدیون کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ اسے فروخت کرنے پر آمادہ ہو جائے۔[4]

اس لئے فروخت کنندہ کو چاہئے کہ وہ معاملہ طے کرنے کے وقت ہی خریدار کی طرف سے کسی ایسے آدمی کو بوقت ضرورت مال مرہون کی فروختگی کا وکیل نامزد کروائے۔ جس پر فروخت کرنے والے کو اطمینان ہوتا کہ خریدار کے غائب ہونے کی صورت میں اسے دشواری کا سامنا نہ ہو۔

قیمت کی وصولی کیلئے سامان روکے رکھنا

(جواب: سوال ۹)

فروخت شدہ سامان کو قیمت کے لئے روک رکھنے کی دو صورت ہے۔

❶ خریدار اس پر قبضہ کر لے اور پھر بائع اس کو اپنی تحویل میں لے لے، یہ صورت رہن کی ہے اور جائز ہے۔ بشرطیکہ فریقین کی رضامندی سے معاملہ طے پایا ہو۔ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"وهوالمبيع الذى اشتراه بعينه لو بعد قبضه فهو رهن"[5]

ترجمہ: "جس مبیع کو اس نے بعینہٖ خرید لیا اگر قبضہ کے بعد بائع کے پاس رکھے تو رہن ہے۔"

نیز فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"قال للبائع أمسك هٰذا الثوب حتى أعطيتك الثمن فهو عندنا رهن"[6]

ترجمہ: "بائع سے کہے کہ اس کپڑے کو رکھے رہو، یہاں تک کہ میں قیمت ادا کروں تو یہ صورت ہمارے نزدیک رہن کی ہے۔"

---

[1] المدونة الكبرىٰ ۲۵۲/٤ [2] ردالمحتار: ۲٦۲/٥

[3] دیکھئے المدونة الكبرىٰ: ١١٦/٤، شرح مهذب: ١٢٧/١٠، المغنى: ٢٦٢/٤ [4] بدائع الصنائع: ١٤٨/٦

[5] الدر المختار على هامش الرد: ٣٠٤/٥ [6] بزازيه على هامش الهنديه: ٥٥/٦

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ خریدار نے ابھی اس پر قبضہ ہی نہ کیا ہو، اگر بائع اسے روک لے تو یہ رہن نہیں ہوگا بلکہ حبس بالدین کے قبیل سے ہوگا، "ولو قبله لا یکون رهناًبه لانه محبوس بالثمن"[1]

حنفیہ کے یہاں نقد خرید وفروخت کا معاملہ طے پانے کی صورت میں فروخت کنندہ کو اس کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے، بشرطیکہ مبیع سامان ہو اور ثمن روپیہ، پیسہ، اگر ایک مدت کے بعد قیمت کی ادائیگی طے پائی ہو یعنی قیمت ادھار ہو تو فروخت کنندہ مبیع کو روکنے کا حق نہیں رکھتا۔

"ومنها ثبوت حق الحبس للمبیع لا ستیفاء الثمن وهٰذا عند ناااما شرط ثبوته فشیئان، احد هما ان یکون احد البد لین عینا والاٰ خرد یناً والثانی ان یکون الثمن حالا فان کان مؤ جلا لایثبت حق الحبس"[2]

تَرْجَمَہ: "مبیع کے احکام میں سے یہ ہے کہ بائع کو وصولی ثمن کے لئے مبیع کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے اور یہ حنفیہ کا مسلک ہے، حق حبس حاصل ہونے کے دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ بدلین میں سے ایک عین ہو اور دوسرا دین، اور دوسرے ثمن کی فی الحال ادائیگی طے پائی ہو، اگر ثمن ادھار ہو تو حق حبس ثابت نہیں ہوگا۔"

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر قیمت وصول نہ ہو پانے کا اندیشہ ہو، تو مبیع کو روکنے کی گنجائش ہے، شرح منہاج میں ہے:

"للبائع حبس مبیعهٖ حتی یقبض ثمنه ان خاف فوته بلا خلافٍ"[3]

تَرْجَمَہ: "بائع کو ثمن کے قبضہ کرنے تک مبیع کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوگا، اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔"

اس لئے بہتر صورت یہی ہے کہ قبضہ کے بعد خریدار سے بطور رہن اس سامان کو حاصل کرلیا جائے، ورنہ بغیر قبضہ کے مبیع کو روک لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ عملاً مبیع اور ثمن دونوں ہی ادھار ہو جائیں، اور حدیث میں اس کو "بیع الکالئی بالکالئی" کے عنوان سے منع فرمایا گیا ہے۔

تاخیر کی صورت میں اداشدہ اقساط سوخت کردی جائیں

(جواب: سوال ۱۰)

وصول شدہ اقساط کو واپس نہیں کرنا اور معاملہ ختم کر دینا جائز نہیں، اس کو "بیع عربون" اور "بیع عربان" بھی

[1] الدرلمختار علٰی هامش الرد: ٥/٣٠٤ [2] بدائع الصنائع: ٥/٢٤٩

[3] تحفة المحتاج: ٤/٤٢٣، نیز دیکھئے المغنی: ٤/١٤١

کہتے ہیں، حضرت عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع العربان[1]" بیع عربان یہ ہے کہ کوئی سامان خریدا جائے، قیمت کا کچھ حصہ ادا کر دیا جائے اور کہا جائے کہ اگر میں نے بقیہ قیمت ادا کر دی تو اس کا حساب قیمت میں کر لیا جائے اور قیمت نہیں دے پایا تو یہ پیسے تمہارے ہیں[2] شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے کہ اس میں ایک طرح کا قمار ہے۔ "وفيه معنى الميسر[3]"، یہی رائے فقہاء شوافع کی اور مالکیہ کی بھی ہے[4]۔

البتہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور ابن قدامہ نے حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، محمد بن سیرین اور سعید بن میسّب سے بھی اس کی اجازت نقل کی ہے[5] ...... بیع عربون اور اس قسط وار خرید و فروخت کی صورت میں فرق اتنا ہی ہے کہ بیع عربون میں خریدار، خرید نے ہی سے انکار کر جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں قیمت ادا کرنے میں تاخیر کرتا ہے اور وقت کی پابندی نہیں کرتا، لیکن دونوں میں اس بابت پوری مماثلت ہے کہ بائع ادا شدہ پیسے بلا معاوضہ روک لیتا ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

مبیع خریدار کے پاس رہن

(جواب: سوال ۱۱)

اگر فروخت کنندہ سامان پر قبضہ کر لے اور پھر اسے خود خریدار ہی کے پاس بطور امانت رکھ دے، تو ایسا کرنا درست ہے، قبضہ سے پہلے درست نہیں، علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ رقمطراز ہیں:

"ولو تعاقدا علىٰ ان يكون الرهن في يد صاحبه لا يجوز الرهن ...... وكذا اذا قبضه المرتهن أو العدل ثم تراضيا على أن يكون في يد الراهن جاز."[6]

ترجمہ: "اگر فریقین نے طے کیا کہ مال رہن صاحب مال ہی کے پاس رہے گا تو رہن درست نہیں ...... اور اگر صاحب دین یا تیسرے عادل شخص نے اس پر قبضہ کر لیا پھر فریقین اس بات پر رضامند ہو گئے کہ مال رہن راہن یعنی مقروض ہی کے پاس ہو تو جائز ہے۔"

یہی رائے حنابلہ اور شوافع کی بھی ہے[7] ...... مالکیہ کے نزدیک قبضہ کے بعد بھی اگر مال مرہون خریدار کے حوالہ کر دیا تو رہن ہی باطل ہو جائے گا، ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے۔

"ان من شرط صحة الرهن استد امة القبض وانه متىٰ عادالىٰ يدالراهن باذن

---

[1] ابن ماجہ: ۱۴/۲، ط: ریاض [2] حجة الله البالغة: ۱۰۸/۲ [3] حوالہ سابق

[4] دیکھئے تحفة المحتاج: ۳۲۲/۴، الشرح الكبير علىٰ هامش الد سوقي: ۶۳/۳

[5] المغنی: ۱۶۰/۴ [6] بدائع الصنائع: ۱۳۷/۶ [7] دیکھئے: تحفة المحتاج: ۶۷/۶، المغنی: ۲۱۶/۴

المرتہن بعاریة أو ودیعة أو غیر ذالك فقد خرج من اللزوم "[1]

ترجمہ: "رہن کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس پر مسلسل قبضہ قائم رہے، جب وہ شئی صاحب دین کی اجازت سے عاریت یا ودیعت کے طریقہ یا کسی اور طرح راہن کے ہاتھ چلی جائے تو اب رہن کا لزوم ختم ہوجائے گا۔"

اجرت کفالت

(جواب: سوال ۱۲)

کفالت اسلام کی نگاہ میں عقد تبرع یعنی ایک رضا کارانہ حسن سلوک پر مبنی معاملہ ہے اور اس پر اجرت لینا احسان وسلوک کی شان کے خلاف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ کفالت انہی لوگوں کی جانب سے معتبر ہے جو تبرع کے اہل ہوں۔

"ولاتصح الکفالة الاممن یملك التبرع لانه عقد تبرع ابتداءً."[2]

ترجمہ: "ایسے ہی شخص کا کفالت قبول کرنا معتبر ہے جو تبرع کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لئے کہ یہ ابتداء کے اعتبار سے تبرع ہی ہے۔"

اس لئے ضمانت قبول کرنے اور کریڈٹ لیٹر دینے کی اجرت لینا جائز نہیں، البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے لینے پر مجبور ہو تو اس قاعدہ کے تحت کہ مجبوریاں ناجائز چیزوں کی گنجائش پیدا کر دیتی ہیں (الضرورات تبیح المحظورات) وہ اجرت ادا کرسکتا ہے، فقیہ العالم الاسلامی ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

"الکفالة عقد تبرع و طاعة یثاب علیها الکفیل ولو قام المکفول له بتقدیم شیء من المال لکفیل هبة أو هدیة جاز ...... لکن إن شرط الکفیل تقدیم مقابل أو اجر علیٰ کفالة وتعذر علی المکفول عنه تحقیق مصلحته من طریق المحسنین المتبرعین ...... جازله دفع الاجر للضرورة."[3]

ترجمہ: "کفالت عقد تبرع اور امر طاعت ہے جس پر کفیل کو اجر حاصل ہوگا، اگر مکفول لہ کفیل کو کچھ مال بطور ہبہ یا ہدیہ کے دیدے تو جائز ہے ......لیکن اگر کفیل نے معاوضہ یا اجرت کفالت کی شرط لگا دی اور مکفول عنہ کے لئے تبرع واحسان کا جذبہ رکھنے والوں کے ذریعہ اپنی مصلحت کی تکمیل دشوار ہو تو ضرورتاً اجرت دینا جائز ہے۔"

[1] بدایة المجتهد: ۲/۲۷٤، نیز دیکھئے المدونة الکبریٰ: ٤/۱۵۱ [2] مجمع الانهر: ۲/۱۲٤

[3] الفقه الاسلامی وادلته: ۵/۱٦۱

دستاویز دین کی خرید وفروخت

(جواب: سوال ۱۳)

ادھار قیمت کی دستاویز کو فروخت کرنا کاغذ کی خرید وفروخت نہیں بلکہ دستاویز میں لکھی ہوئی رقم کی خرید و فروخت ہے اور نقد کی قیمت اگر نقد کے عوض ہو تو ضروری ہے کہ دونوں طرف سے فوری ادائیگی اور قبضہ ہو اور مقدار کے اعتبار سے برابری بھی ہو، بیع صرف کا یہ ایک مسلّمہ قاعدہ ہے اور اس پر قریب قریب تمام فقہاء کا اتفاق ہے[1] اس لئے یہ صورت قطعاً جائز نہیں۔

مدت میں کمی کی وجہ سے قیمت میں کمی

(جواب: سوال ۱۴)

یہ صورت دو معاملوں سے مرکب ہے، فروخت کنندہ قیمت میں کمی کر دیتا ہے اور اس کو اس کا حق ہے۔ خریدار وقت مقررہ سے پہلے ادا کر دیتا ہے اور اس کے لئے یہ درست ہے، لیکن ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط کر دینے کی صورت میں یہ نوعیت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ بائع نے جو حصہ قیمت میں سے کم کیا ہے، وہ اس مدت کے عوض ہے جو کم کی گئی ہے، گویا قیمت کا کچھ حصہ، مدت (اجل) کے مقابلہ میں آگیا، اور "اجل فی نفسہٖ" قابل قیمت نہیں اور قیمت لی جائے تو سود ہے، پس یہ سود لینے کی وجہ سے حرام ہے، اسی لئے فقہاء نے اس صورت کو منع کیا ہے اور وہ اس کی ممانعت پر قریب قریب متفق الرائے نظر آتے ہیں، ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ولا يصح الصلح عن الف مؤ جل علىٰ نصفهٖ حالا لانه اعتياض عن المؤ جل وهو حرام"[2]

تَرْجَمَہ: "دیر سے اداطلب ایک ہزار کے بدلہ اس کے آدھے نقد پر صلح جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ مدت کا عوض ہے اور یہ حرام ہے۔"

اسی طرح کی بات فقہاء شوافع نے بھی لکھی ہے:

"صالح عن عشرة مؤجلة على خمسة حالة لغى الصلح لانه انما ترك الخمسة فى مقابلة حلول الباقى وهولا يحل"[3]

---

[1] دیکھئے: بدائع الصنائع: ٥/٢١٥، درمختار مع الرد: ٧/٥٠٢، تحفة المحتاج: ٤/٢٧٣، شرح مهذب: ٥/٤٠٣

[2] ردالمحتار: ٤/٥٣٤ [3] حواشي تحفة المحتاج: ٥/١٥٢

ترجمہ: ''دس ادھار کی پانچ نقد پر صلح کر لی تو صلح غیر معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں پانچ باقی کے نقد ہونے کے عوض چھوڑا ہے اور یہ جائز نہیں۔''

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے خود موطا میں اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور اس میں ''ضع و تعجل'' کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ اگر فریقین بطور خود تبرعاً ایسا کریں تو حرج نہیں، لیکن مشروط طور پر ایسا معاملہ کرنا جائز نہیں:

''من وجب علیه دین الیٰ اجل فسئل ان یضع عنه ویعجل له مابقی لم ینبغ له ذالك لانه یعجل قلیلاً بکثیر دیناً.''[1]

ترجمہ: ''جس شخص پر ایک مدت کے بعد قابل ادائیگی دین واجب ہو، اس سے کہا جائے کہ وہ کچھ معاف کر دے اور باقی نقد لے لے تو یہ مناسب نہیں، اس لئے کہ وہ دین کثیر کے بدلہ نقد کی وجہ سے قلیل کو قبول کر رہا ہے۔''

ابن قدامہ حنبلی کا بیان ہے:

''اذا صالحه علی المؤجل ببعضه حالاً لم یجز.''[2]

ترجمہ: ''اگر دیر سے ادا طلب قرض میں کچھ کم کر کے نقد ادائیگی پر صلح کر لے تو جائز نہیں۔''

پھر ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، سعید بن مسیب، قاسم، سالم، شعبی، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور متعدد فقہاء و محدثین سے اس کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے اس کی اجازت بھی نقل کی ہے۔[3] غرض ''ضع و تعجل'' کی یہ صورت درست نہیں۔

ادھار معاملہ اور قیمت طے نہیں

(جواب: سوال ۱۶)

خریدار کی طرف سے قسط کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت فروخت کرنے والا بالاقساط ادا کرنے کی سہولت ختم کر کے فوری طور پر پوری قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''علیه الف ثمن جعله ربه نجوماً إن أخل بنجم حل الباقی''[4]

ترجمہ: ''ایک شخص پر قیمت کے ہزار روپے ہیں، جس کو بیچنے والے نے بالاقساط ادا کرنے کی سہولت دی ہے تو اگر وہ کسی قسط میں خلل پیدا کرے تو باقی نقد ہو جائے گا۔''

---

[1] موطا امام مالک [2] المغنی: ۳۱۶/۴ [3] المغنی: ۳۱۶/۴ [4] شامی: ۲۶/۴

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" (مرتبہ خلافت عثمانیہ ترکی) کے شارح علی حیدر کا بیان ہے:

"اذا كان لانسان علىٰ اخرالف ثمن جعله اقساطاً ان اخل بقسط حل الباً قی"[1]

ترجمہ: "کسی انسان کا دوسرے شخص پر قسطوں میں ادائیگی ایک ہزار ہو تو اگر وہ کسی قسط کو بر وقت ادا نہ کرے تو باقی نقد قابل ادائیگی ہوگا۔"

فریقین میں سے کسی کا انتقال

(جواب: سوال ۱۷)

اگر ادائیگی کی متعینہ مدت سے پہلے فروخت کرنے والے کا انتقال ہو گیا تو معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیوں کہ مہلت کا نفع جس فریق کو پہنچ رہا تھا وہ ابھی زندہ ہے، ہاں اگر خریدار کا انتقال ہو جائے تو مہلت ختم ہو جائے گی اور متوفی کے ترکہ سے فی الفور اس کے ذمہ باقی کل پیسے ادا کئے جائیں گے۔

"ويبطل الاجل بموت المد يون لانّ فائدة التاجيل ان يتجر فيؤ دى الثمن من تمام المال فاذامات من له الاجل تعين المتروك لقضاء الدين فلا يفيد التاجيل بحرعن شرح المجمع وصرح قبله لومات البائع لا يبطل الأ جل"[2]

ترجمہ: "مدیون کی موت سے مدت باطل ہو جائیگی اس لئے کہ ادھار کا فائدہ یہ ہے کہ خریدار تجارت کرے گا اور پورے مال میں سے قیمت ادا کرے گا تو جس شخص کے لئے مہلت دی گئی تھی، جب اس کا انتقال ہو گیا تو اب یہ بات متعین ہوگئی تو اب اس کے متروکہ سے دین کی ادائیگی عمل میں آئیگی ......اور اگر فروخت کرنے والے کا انتقال ہو گیا تو مہلت ختم نہیں ہوگی۔"

یہی رائے فقہاء شوافع کی بھی ہے:

"انتقل بموت البائع لوارثه وحل بموت المشترى ولا يضر السقوط بموته"[3]

ترجمہ: "بائع کی موت سے مدت اس کے وارث کے حق میں منتقل ہو جائے گی اور خریدار کی موت سے قیمت نقد قابل ادائیگی ہو جائے گی۔"

گاہکوں کے لئے ترغیبی انعام

(جواب: سوال ۱۸)

چوں کہ اس صورت میں مبیع اور ثمن متعین ہے اور ہر خریدار کو اپنی مبیع حاصل ہو جاتی ہے، انعام کمپنی اپنے

---

[1] درر الاحکام: ۲۳۰/۱ [2] شامی ۲۶/٤ [3] تحفة المحتاج: ٤۹۷/٤

منافع میں سے دیتی ہے، اس لئے یہ صورت جائز و درست ہوگی۔ اگر فریقین میں سے کسی کو ملنے والا عوض مستور العاقبہ اور نامعلوم ہوتا، کسی کو مبیع ملتی اور کوئی محروم ہوجاتا تو یہ صورت قمار کی ہوتی، جصاص کے الفاظ میں "احقاق بعض و انجاح بعض[1]" اس لئے یہ صورت قمار میں داخل نہیں۔ ماضی قریب کے علماء میں مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے بھی یہی ہے۔[2]

یہ حکم تو مسئلہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ کاروبار کے اس طریقہ کے پیچھے ذہنی قمار ہی کارفرما ہے، اس لئے ایسے معاملہ کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے اور موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے خیال ہوتا ہے کہ اس میں کراہت کا پہلو ضرور ہے۔

قرعہ میں نام نکلنے پر آئندہ قسط معاف

(جواب: سوال ۱۹)

یہ معاملہ اپنی ابتدائی شکل میں تو فاسد ہے، کیوں کہ ثمن متعین نہیں، لیکن جب قرعہ میں اس کا نام نکل آیا اور پہلی ہی قسط کے بقدر پیسوں میں اسے وہ چیز دیدی گئی تو یہ لین دین مستقل عقد بیع یعنی خرید وفروخت متصور ہوگا، اور چونکہ فریقین رضامند ہیں، مبیع اور ثمن متعین ہے، اس لئے انجام کار یہ معاملہ درست قرار پائے گا۔

"اذا قال بعتك شاة من هذا القطيع فالبيع فاسد فان عين البائع شاة وسلمه اليه ورضى به جازويكون ذالك ابتداء بيع بالمراضاة."[3]

تَرجَمَہ: "اگر کہے کہ میں نے تم سے اس گلہ میں سے ایک بکری فروخت کردی تو بیع فاسد ہے، اگر بائع نے بکری متعین کردی نیز اس کو حوالہ بھی کردیا اور وہ اس پر رضامند ہوگئے تو یہ جائز ہے اور یہ ازسرنو باہمی رضامندی سے بیع سمجھی جائے گی۔"

اور کچھ پہلے ہی دفعہ قرعہ میں نام نکلنے والے پر موقوف نہیں، بلکہ ہر بار نام نکلنے اور عوضین کے لینے اور دینے کے بعد ہی خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہوگا۔ ابتدائی مرحلہ میں قیمت اور مدت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہوگا یہ حکم بھی معاملہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اس کے پس پردہ بھی وہی قمار والا ذہن کارفرما ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ بھی کراہت سے خالی نہیں۔

والله أعلم بالصّواب.

---

[1] احكام القرآن: ۲۲۹/۱　[2] جواهر الفقه: ۲۴۵/۲ "احكام القمار"

[3] بدائع الصنائع: ۱۶۵/۵، ردالمحتا: ۱۳/۴

شیئرز کی خرید و فروخت
کچھ اہم سوالات اور ان کا حل

"شیرز کی خرید وفروخت کا مسئلہ فی زمانہ نہایت اہمیت کا حامل ہے۔اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے نویں سیمنار میں اس مسئلہ کو بھی غور وفکر کا موضوع بنایا تھا۔ یہ اسی سلسلہ میں سوالنامہ کے جوابات ہیں۔"

سوالنامہ

❶ کیا کسی کمپنی کا خرید کردہ شیر کمپنی میں شیر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟

بعض حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شیرز سرٹیفکٹ محض کمپنی کو دیئے ہوئے پیسہ کی دستاویز ہے، کمپنی کے اثاثوں اور اس کی املاک میں حسب تناسب حصہ دار ہونے کی دلیل نہیں ہے، احکام شرع کی تفصیل میں شیرز کی حیثیت کے تعین کو بڑا دخل ہے، اگر شیرز کو اثاثوں اور املاک کا ایک حصہ تسلیم کرلیا جائے تو شیرز کی حقیقت یہ قرار پاتی ہے کہ وہ نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اس لئے کہ کسی بھی کمپنی میں اس کی جامد املاک، اراضی اور تعمیرات کے علاوہ مشینیں، تیار شدہ مال، خام مال، جمع رقوم، دوسروں پر اس کی واجب الاداء رقمیں وغیرہ بھی شامل ہوتی ہیں، اس طرح یہ تمام چیزیں شیرز کے ذیل میں آجاتی ہیں۔ اب شیرز کی خرید وفروخت نقد کی نقد کے ساتھ خرید و فروخت نہیں، بلکہ نقود واملاک کے مجموعہ کو نقود کے ذریعہ فروخت کرنا ہے۔

اور اگر شیرز کو محض اس کمپنی میں لگائی گئی نقد رقم کی دستاویز تسلیم کیا جائے تو اس کی بیع وشراء نقد کے ساتھ بیع وشراء ہوگی، ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس پر بیع صرف کے احکام وارد ہوں گے جو لوگ اسے محض قرض کی دستاویز مانتے ہیں۔ وہ محض اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ شیر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جب موجودہ قانون کے مطابق اس کی املاک ضبط کر کے اس کے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس وقت اس کے حصہ کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جاسکتے۔

دوسرا نقطۂ نظر رکھنے والے اپنے موقف کی تائید میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ اگر کمپنی باہمی قرار داد سے تحلیل ہو جائے تو ہر شیر ہولڈر کو اس کے شیرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے اور نفع ہو تو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہو تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے، برخلاف بانڈ وغیرہ قرض کی دستاویزوں کے کہ صرف لگی ہوئی رقم مع سود ملتی ہے، اثاثوں میں کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، بہر حال یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے اندر شیرز کی حیثیت کا تعین کر کے احکام شرعی اس پر مرتب کئے جائیں۔

۲ بعض اوقات کمپنی قائم کرتے وقت شیرز کا اعلان کیا جاتا ہے اور اس وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی ہیں، اس وقت اگر کمپنی کے خرید کردہ شیر کی بیع کی جائے تو اس صورت میں نقد نقد کے مقابل ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے (یعنی نقد اور املاک کا مجموعہ) اس صورت میں جب کہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے، کیا نقد کے ساتھ خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

۴ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور اکسپورٹ یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیز کے شیرز کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

۵ ایسی کمپنیز جن کا کاروبار حلال ہے، مثلاً انجینئرنگ کے سامان تیار کرنا عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا وغیرہ، پھر ان کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہونے کے باوجود انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کے شیرز خریدنا جائز ہے؟

۶ اسی طرح حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو بھی قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے، یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہیں جن کی وجہ سے انہیں سود بھی ملتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کا شیر خریدنا جائز ہوگا؟

۷ سودی قرضہ لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ یا وہ قرض مفید ملک ہے یا نہیں، اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی حلال شمار کی جائے گی یا نہیں؟۔

۸ کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیر ہولڈر کا عمل سمجھا جائے گا؟

۹ بورڈ آف ڈائرکٹرس میں کوئی فیصلہ کثرت رائے سے ہوتا ہے، کیا اس کمیٹی میں کسی شیر ہولڈرس کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کردینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کردے گا؟

۱۰ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو، اور اس کی مقدار معلوم ہو تو کیا شیر ہولڈر کے لئے منافع سے اس کی

بقدر نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟۔

⓫ اور اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

⓬ شیئرز کی تجارت کرنا کیسا ہے؟ یعنی کوئی شخص کچھ شیرز خریدے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کر دوں گا۔ خلاصہ یہ کہ شیئرز کی بیع و شراء کو ایک تجارت کی طرح کرنے کا حکم کیا ہوگا، جب کہ اس میں ایک طرح کی قیاس آرائی کو دخل ہوتا ہے کہ بازار کی صورت حال کو دیکھ کر زیادہ منافع دینے والے شیئرز خرید لئے جاتے ہیں اور کیا ہر تخمین و قیاس آرائی ممنوع ہے، یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

⓭ شیر مارکیٹ میں ایک سودا جسے فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کہتے ہیں مروج ہے، اس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیرز کا سودا بہ حساب سو روپے فی شیئرز کیا، اور ادائیگی اور وصولی کی تاریخ ۳۰، مارچ مقرر کی، اب جب تیس مارچ آئی تو اس شیر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے منافع کے طور پر لے لے گا، اور اگر ۳۰ مارچ کو اس شیر کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے ادا کرے گا۔ اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے، نہ بائع مال دیتا ہے، البتہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع یا گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، شریعت میں مذکورہ بالا فیوچر سیل کا کیا حکم ہے؟

⓮ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، جائز ہوگا یا نہیں؟

⓯ شیرز کے نقد سودے میں بھی بعض انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے شیرز سرٹیفکٹ پر قبضہ ایک سے تین ہفتوں تک تاخیر سے ہوتا ہے، اس ذیل میں اصل سوال یہ ہے کہ شیرز پر قبضہ کا مطلب کیا ہوگا؟ اگر بوقت بیع و شراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے اور وہ اس کی ضمان میں آجاتا ہے اور حقوق و ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں اگرچہ ابھی شیرز سارٹیفکٹ نہ ملا ہو تو اس کو شیر پر قبضہ معنوی حاصل ہوگا یا نہیں؟ کیا شرع میں ہر شئی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی جس کی بناء عرف و عادت پر ہوگی یا ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری ہوگا؟

⓰ اس طرح خرید کردہ شیر کو (جس کی موجودہ قیمت خریدار نے ادا کر دی ہے) اگر خریدار سارٹیفکٹ حاصل کرنے سے قبل اگلے دن یا دو چار دن میں کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اور اس طرح دوسرے کے خریدنے کے بعد تیسرے و چوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہوگا، بالخصوص جبکہ شیر کا ضمان و منافع خریدنے کا معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہو؟

⑰ اسٹاک ایکسچینج بازار میں خرید وفروخت کے لئے واسطہ بننے والے کو''بروکر'' کہتے ہیں (جو موجودہ وقت میں شیرز کی خرید وفروخت اور قیمتوں سے واقفیت رکھتا ہے اور رہتا ہے اور خرید وفروخت کی کارروائی کا اندراج کرتا ہے) یعنی اس کی حیثیت ایجنٹ کی ہے، اس کا کیا حکم ہوگا، یعنی کیا بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے؟

شیئرز سرٹیفکٹ کی حیثیت

جواب: سوال (۱)

یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ شیرز نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اور شیئرز سرٹیفکٹ پر اگر رقم کا ذکر ہوتا ہے تو وہ محض اس بات کا اظہار ہے کہ یہ اثاثہ اپنی ابتدائی صورت میں اسی قدر قیمت اور قوت خرید کا حامل تھا ...... قانونی طور پر کمپنی کے اثاثے کو قرق نہ کیا جانا شرعی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ خود قانون کی نگاہ میں شیر اثاثہ کا درجہ نہ رکھتا ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ شیرز پر مبنی اثاثہ میں اشتراک اور شیوع کی وجہ سے اس طرح کا قانون بنایا گیا ہو۔

شیئرز کی خرید وفروخت

جواب: سوال (۲)

یہ صورت بیع صرف کی ہے، جس میں برابری بھی ضروری ہے اور کسی فریق کی طرف سے ادھار کی بھی گنجائش نہیں، اس لئے کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت تو ناجائز ہوگی ہی، مساوی قیمت میں بھی خرید وفروخت کو جائز نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ شیئرز ہولڈر روپے کی دستاویز ادا کرتا ہے، روپیہ نہیں، اور خریدار خود روپیہ ادا کرتا ہے، اس طرح طرفین سے نقد ادائیگی نہیں پائی گئی۔ سوائے اس کے کہ فی زمانہ بعض اہل علم نے بینک ڈرافٹ کی حوالگی کو بعینہٖ نقد کی حوالگی کا درجہ دیا ہے، تو اس اعتبار سے عقد کے اثاثہ میں تبدیلی سے پہلے شیئرز سرٹیفکٹ کو یہی درجہ دیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں مساوی قیمت پر ایسے شیئرز کو فروخت کرنا جائز ہوگا، تاہم راقم کی رائے وہی ہے کہ ایسے شیئرز کی بیع ہی جائز نہیں نہ کم وبیش قیمت پر نہ مساوی قیمت پر۔

جواب: سوال (۳):

فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایسی صورتوں میں دونوں طرف سے ادا کئے جانے والے ربوی مال کو غیر ربوی مال کے مقابلہ میں رکھ کر کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ ھدایہ میں ہے:

''من باع درھمین ودیناراً بدرھم ودینارین جازالبیع وجعل کل جنس بخلافه''[1]

[1] ھدایہ: ۹/۳

ترجمہ: ''جس نے ایک درہم دو دینار کے بدلہ دو درہم، ایک دینار خرید کیا تو بیع جائز ہے اور دونوں طرف سے درہم کو دینار اور دینار کو درہم کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔''

اس لئے کمپنی کے نقد اور املاک کے مجموعی اثاثہ کو نقد کے عوض خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا۔

حرام کاروبار کی کمپنی

جواب: سوال (۴)

جن کمپنیوں کا بنیادی کام ہی حرام پر مبنی ہو، ان کے شیئرز خرید کرنا جائز نہیں کہ یہ براہ راست معصیت میں تعاون بلکہ اس میں شرکت ہے، اگر کمپنی کے مالکان مسلمان ہوں تب تو یہ حکم ظاہر ہی ہے لیکن اگر وہ غیر مسلم ہوں جیسا کہ آجکل ہندوستان میں اکثر کمپنیوں کا حال ہے، تب بھی یہ صورت ناجائز ہی ہوگی گو امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں شدید کراہت کے ساتھ اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس کو غیر درست قرار دیا ہے، اور فقہاء نے صاحبین ہی کے قول کو زیادہ درست سمجھا ہے، چنانچہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

''أمر المسلم ببيع خمر أو خنزير أو شرائهما أي وكل المسلم ذمياً ...... يعني صح ذٰلك مع أشد كراهة ...... وقالا لا يصح وهو الأظهر.''[1]

ترجمہ: ''مسلمان شخص نے شراب یا خنزیر کو فروخت کرنے یا خرید کرنے کا حکم دیا یعنی مسلمان کافر کو اس کا وکیل بنائے ...... امام صاحب کے نزدیک شدید کراہت کے ساتھ یہ معاملہ درست ہوجائے گا اور صاحبین نے کہا کہ درست نہیں ہوگا، یہی ظاہر قول ہے۔''

فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے عیسائی کو بطور مضاربت سرمایہ حوالہ کیا اور اس نے شراب و خنزیر کی تجارت کر کے نفع کمایا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک گو یہ جائز ہوگا لیکن:

''ينبغي للمسلم ان يتصدق بحصته من الربح.''[2]

ترجمہ: ''مسلمان کے لئے مناسب ہے کہ اپنے حصۂ نفع کو صدقہ کردے۔''

غالباً یہ اس صورت پر محمول ہے جب مطلقاً مضاربت کے لئے پیسہ دیا ہو اور اس غیر مسلم نے خمر و خنزیر کی تجارت میں اس کا استعمال کیا ہو، اگر پہلے سے معلوم ہو کہ اسی کام میں سرمایہ کا استعمال کرے گا تو پھر اس کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامی نے اسی طرح کے مسئلہ میں لکھا ہے:

---

[1] الدر المختار مع الرد: ۲۶۲/۵، ط: سعید کمپنی، کراچی [2] الفتاویٰ الهندیه: ۳۳۳/۴

"ولو وکله ببیعهما یجب علیه أن یتصدق بثمنهما."[1]

ترجمہ: "اگر ان دونوں چیزوں کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو اس پر ان کی قیمت کا صدقہ کردینا واجب ہے۔"

جواب: سوال (۵)

چونکہ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا ایک حاجت ہے، اور حاجت کی بنا پر سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی گئی ہے "ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح"[2]...... اس لئے ایسی کمپنی کا شیئرز خرید کرنا جائز ہے۔

جواب: سوال (۶)

یہاں بھی بینک میں رقم محفوظ کرنا ایک قانونی حاجت ہے، اس لئے حاصل شدہ سود سے نفع اٹھائے بغیر ایسی کمپنیز کا شیئرز خرید کرنا جائز ہوگا۔

سودی قرض سے حاصل کیا ہوا نفع

جواب: سوال (۷)

سودی قرض پر قرض گیرندہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال وجائز ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے تو خود سود کے بارے میں لکھا ہے کہ اس پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کا بیان ہے:

"وظاهر مافی جمع العلوم وغيره أن المشتری یملك الدرهم الزائد اذاقبضه فیما اذاشتریٰ درهمین بدرهم فانهم جعلوه من قبیل الفاسد وهٰکذا صرح به الا صولیون فی بحث النهی."[3]

ترجمہ: "جمع العلوم وغیرہ کا ظاہر یہ ہے کہ ایک درہم کے بدلہ دو درہم خرید کرنے کی صورت میں قبضہ کرنے پر درہم زائد کا مالک ہوجائے گا، کیوں کہ فقہاء نے اس کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے اور علماء اصول نے "نہی" کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے۔"

جواب: سوال (۸)

بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت فی الجملہ مالکان حصص کے وکیل کی ہے، گوان ڈائرکٹرس کا انتخاب کثرت رائے سے ہوتا ہے، لیکن چوں کہ دستوری اعتبار سے مالکان حصص نے اکثریت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر

[1] ردالمحتار: ۱۳۴/٤، ط: قدیم۔ [2] الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۹۲/ [3] البحرالرائق: ص ۱۲۵/٦

رضامندی ظاہر کی ہے، اس لئے یہ تمام ہی سرمایہ کاروں کے وکیل متصور ہوں گے۔

جواب: سوال (۹)

اصولی طور پر وکیل کے افعال مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، تاہم شیئرز ہولڈر کا سودی قرض سے اختلاف کا اظہار اس کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ شیئرز ہولڈر نے اس کو اصل میں تجارت کیلئے وکیل بنایا ہے نہ کہ سودی قرض لینے کے لئے، ہاں مطلق وکالت کی وجہ سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ دلالۃً اس نے سودی قرض کی بھی اجازت دیدی ہے لیکن جب شیئرز ہولڈر صراحۃً اس سے اختلاف کرتا ہے تو چوں کہ صراحت کا درجہ دلالت سے بڑھ کر ہے، اس لئے وکیل کے اس فعل میں مؤکل کی شرکت متصور نہ ہوگی، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ایسے شخص کے لئے زبان سے نکیر کرنے کو بھی کافی سمجھا گیا ہے، جو بقوت کسی منکر کو روکنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ کیونکہ جمہور کی رائے کے مقابلہ ایک شخص "زبان ہی سے انکار" کی قدرت رکھتا ہے اور وہ یہ کر رہا ہے۔

جواب: سوال (۱۰)

اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار ہی سود پر رقم لگا کر سود حاصل کرنا ہو، تب تو اس کے حصص خریدنا جائز نہیں، ہاں اگر قانونی ضرورت کے تحت کچھ سرمایہ ڈپازٹ کرنا پڑا، جس سے سود حاصل ہوا ہو اس حصۂ نفع کو بلا نیتِ ثواب غرباء پر یا رفاہی کام میں خرچ کر دینا اس کے بریٔ الذمہ ہونے کے لئے کافی ہوگا...... اس پر ان فقہی جزئیات سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جن میں ایسے شخص کی دعوت اور تحفہ قبول کرنے کی اجازت دی گئی ہے جس کے مال کا غالب حصہ حلال ہو اور باقی حرام[1]

اس سلسلہ میں علامہ ابن قیم کی تحریر بھی قابل ملاحظہ ہے، فرماتے ہیں:

"اذا خالط ماله درهم حرام أواكثر فيه اخرج مقدارالحرام و حل له الباقی بلا كراهة سواء كان المخرج عين الحرام أونظيره لأن التحريم لم يتعلق بذات الدرهم وجوهره واماتعلق بجهة الكسب فيه فاذاخرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ماعداه معنى"[2]

ترجمہ: "اگر اس کے مال کے ساتھ ایک یا اس سے زیادہ حرام درہم مخلوط ہو گیا تو مقدارِ حرام نکال دی جائے، اب باقی بلا کراہت حلال ہو جائے گا، چاہے بعینہ حرام درہم ہو یا اس کے برابر، اس لئے کہ تحریم درہم کی ذات اور جوہر سے متعلق نہیں ہے بلکہ کسب کے اعتبار سے ہے، لہٰذا جب من کل

[1] هندیه: ۵/۳٤۲ [2] بدائع الفوائد لابن القیم: ۲/۱۵۷

الوجوہ اس کے مثل نکل گیا تو اب اس کے ماسوا میں حرمت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔"

جواب: سوال (۱۱)

منافع سے اتنی مقدار نکال کر بلا نیتِ ثواب صدقہ کر دینا کافی ہوگا، فقہاء کے یہاں تو اس سے کسی قدر زیادہ ہی توسع ملتا ہے، گزر چکا ہے کہ سود پر بھی لینے والے کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے[1] اگر سودی پیسے سے سرمایہ کاری کر کے کسی شخص نے نفع حاصل کیا یا کوئی چیز خرید کی تو یہ کن صورتوں میں حلال ہوگا اور کن صورتوں میں حرام؟ اس بارے میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"رجل اکتسب مالاً من حرام ثم اشتریٰ فهذا علیٰ خمسة أوجه اما ان دفع تلك الد راهم الی البائع أولاًثم اشتری منه بها اواشتریٰ قبل الدفع بها ودفعها أواشتریٰ قبل الدفع بها ودفع غیر ها أو اشتریٰ مطلقاً ودفع تِلك الدراهم اواشتریٰ بدراهم اُخرودفع تلك الدراهم ...... قال الکرخی فی الوجه الا ول والثانی لا یطیب وفی الثلاث الاخیر یطیب وقال ابو بکر لایطیب فی الکل لکن الفتویٰ علیٰ قول الکرخی دفعاً للحرج عن النّاس"[2]

تَرجَمہ: "کسی شخص نے مال حرام کمایا پھر اس سے خرید کیا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں: ① یا تو پہلے بائع کو دراہم دیا پھر اس کے بدلہ اس سے کچھ خرید کیا، ② یا انہیں دراہم کے بدلہ پہلے خرید کیا پھر دراہم دیئے، ③ یا انہیں دراہم سے خرید کیا اور بعد کو اس کی بجائے دوسرا درہم دیدیا، ④ یا مطلقاً کسی خاص درہم کی تعیین کے بغیر خرید کیا اور عوض میں یہی درہم ادا کر دیئے، ⑤ یا دوسرے دراہم متعین کئے اور ان کی بجائے یہ درہم دیدیئے...... کرخی نے کہا کہ پہلی اور دوسری صورت میں خرید کی ہوئی چیز اس کے لئے بہتر نہیں، باقی تینوں صورتوں میں جائز ہے، اور ابو بکر نے کہا کہ کسی صورت میں حلال نہیں، لیکن لوگوں سے حرج دور کرنے کے لئے امام کرخی کے قول پر فتویٰ ہے۔"

گویا امام کرخی کے اصول پر اگر مطلق روپے پر خرید و فروخت کا معاملہ طے کیا گیا اور غیر شرعی طریقہ پر کمایا گیا روپیہ اس کی قیمت میں ادا کر دیا گیا تو خریدی ہوئی شئی حلال ہوگی اور شامی کے بقول اسی پر فتویٰ ہے۔ تاہم احتیاط یہی ہے کہ نہ صرف سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع بلکہ اس نفع کی "مقدار سرمایہ" پر حاصل ہونے والا نفع بھی بلا نیت ثواب صدقہ کر دیا جائے۔

---

[1] دیکھئے: البحر الرائق: ۱۲۵/۶　[2] ردالمحتار: ۲۲٤/٤، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ پاکستان۔

شیئرز کی تجارت

جواب: سوال (۱۲)

حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی تجارت جائز ہے، نہ تخمین و قیاس مطلقاً ناجائز ہے اور نہ عام طور پر تجارتیں اس سے خالی ہوتی ہیں، بلکہ اموال زکوٰۃ میں تو خود شارع علیہ السّلام نے تخمین کرایا ہے، جو "خرص فی الزکوٰۃ" کے عنوان سے کتبِ حدیث میں موجود ہے، اور امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے تو اس کو خود مقدار زکوٰۃ میں بھی معتبر مانا ہے، معاملات میں تخمین و قیاس کی ایسی صورت ممنوع ہے جس میں خطر اور غرر ہو، نہ کہ مطلق تخمین و قیاس۔

فیوچر سیل

جواب: سوال (۱۳)

معاملہ کی اس صورت میں نہ قیمت ادا کی جاتی ہے اور نہ اس کے مقابلہ میں آنے والی مبیع، گویا یہ دونوں طرف سے ادھار ہے اور آپ ﷺ نے ایسی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے[۱] ...... نیز اس میں قمار بھی ہے کہ حقیقت میں خرید و فروخت مفقود ہے اور محض ایک کاغذی کارروائی کی بنیاد پر نفع یا نقصان ہوتا ہے۔ اس لئے یہ صورت درست نہیں۔

غائب سودا

جواب: سوال (۱۴)

خرید و فروخت ان معاملات میں ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو کر نہیں کئے جا سکتے، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"ومالا تصح إضافته الى المستقبل عشرة، البيع واجازتهٗ وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال والابراء عن الدين لانها تمليكات للحال فلا تضاف للا ستقبال"[۲]

مستقبل کی طرف جن امور کی نسبت درست نہیں ہے وہ دس ہیں: بیع، اجازت بیع، فسخ بیع، تقسیم، شرکت، ہبہ، نکاح، رجعت، مال پر صلح، دین سے ابراء، اس لئے کہ ان سب میں فی الحال تملیک ہوتی ہے، لہٰذا مستقبل کی طرف ان کی نسبت درست نہیں۔

---

[۱] دیکھئے: نصب الرایہ: ٤/٤٠، ٣٩ [۲] الدر المختار مع الرد: ٤/٢٦٠ ط کوئٹہ پاکستان

اس لئے غائب سودے کی صورت بیع کی نہیں ہے بلکہ یہ محض وعدۂ بیع ہے، اس لئے اس پر بیع کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے شیئرز کی فروخت

جواب: سوال (۱۵.....۱۶)

اصل میں یہ مسئلہ انتقالِ حصص کے قانون سرکاری اور شیئرز مارکیٹ کے عرف پر موقوف ہے، لیکن بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شیئرز سرٹیفکیٹ شیئرز کا علامتی وجود ہے، یا حقیقی شیئرز کی کلید کے درجہ میں ہے، لہٰذا جیسے فقہاء نے مکان کی بیع میں کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ قرار دیا ہے، اسی طرح شیئرز سرٹیفکیٹ پر نام کی منتقلی کو قبضہ تصور کیا جانا چاہئے۔ ورنہ اگر صرف ایجاب وقبول ہی کو قبضہ مان لیا جائے تو قبضہ کا مستقل اور علیحدہ حکم بے معنی ہوجائے گا اس لئے سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے پہلے خرید وفروخت درست نظر نہیں آتی۔

بروکر

جواب: سوال (۱۷)

اوپر ذکر کی گئی تفصیلات کے مطابق جائز اور حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی خرید وفروخت میں ''بروکر'' بننا اور اجرت حاصل کرنا جائز ہے، ایسے ہی درمیانی لوگوں کو فقہاء دلال سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان:

''تجب أجرة الدلالة على البائع أو المشتري أو عليهما بحسب العرف''[1]

تَرْجَمَہ: ''فروخت کنندہ، خریدار یا دونوں پر حسب عرف ورواج دلال کی اجرت واجب ہوگی۔''

[1] ردالمحتار: ٤/٥٦

مچھلی کی خرید وفروخت

"اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعہ ہدایت جے پور کے لئے اس تحریر کی ترتیب عمل میں آئی۔"

سوالنامہ

آج کل جو مچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور نالوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکے پر دے دیئے جاتے ہیں، اور بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں، جن کی گڈھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڈھے اور تالاب کبھی شخصی ملکیت ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت ہوتے ہیں، جنہیں مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکے پر دیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا جواب اور حل شریعت کی روشنی میں تلاش کرنا ضروری ہے، امید ہے کہ آپ ان سوالات کا تشفی بخش جواب کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تحریر فرمائیں گے۔

❶ عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں بلکہ سرکاری ہیں، ان کو حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹو سوسائٹی یا مقامی پنچایتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے بندوبست کردیتی ہے، اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کردیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، اسی طرح ہاٹ بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے، سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خود رو درختوں کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں، اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں، لیکن خاص کر سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق مبیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ممنوع ہونا چاہئے؛ موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے آج کے حالات میں اس مسئلہ پر کیا فتویٰ دیا جانا چاہئے؟

❷ اگر مذکورہ بالا صورتِ معاملہ شرعاً ناجائز ہو تو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا (پوری صورت حال جانتے ہوئے) ایسی مچھلی کو خرید کرنا جائز ہے یا نہیں؟

❸ جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلی پال کر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً اس صورت معاملہ کا کیا حکم ہے؟ تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

❹ کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آگئی ہیں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے فائدہ اٹھائے، یہ صورتِ معاملہ شریعت کی نگاہ میں کیا حکم رکھتی ہے؟

جواب

خرید و فروخت کے اصول میں سے یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ معاملہ طے ہوتے وقت فروخت کنندہ کی ملکیت میں بھی ہو اور قابو میں بھی، کہ اگر چاہے تو فی الفور حوالہ کر دے، فقہاء کی تصریحات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوائے ظاہر یہ کے قریب قریب تمام ہی فقہا و ائمہ مجتہدین کے یہاں متفق علیہ قاعدہ ہے۔

فقہاء حنفیہ میں کاسانی کا بیان ہے:

"منها أن يكون مقدور التسليم عند العقد فان كان معجوز التسليم عنده لاينعقد وان كان مملوكاً له." [1]

تَرجَمَہ: "ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ طے پاتے وقت مبیع کو حوالہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اگر اس وقت قادر نہ ہو تو گو وہ اس کی ملکیت میں ہو، پھر بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔"

ہاں مشائخ حنفیہ کے یہاں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر ایجاب و قبول کے وقت سامان کی سپردگی پر قادر نہیں تھا، لیکن اس مجلس میں قادر ہو گیا تو کیا حکم ہوگا؟ عام مشائخ کے یہاں تو پہلے کیا گیا ایجاب و قبول بے نتیجہ ہوگا، لیکن امام کرخی اور طحاوی رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ کے نزدیک خرید و فروخت درست ہو جائے گی۔[2]

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۴۷/۵ [2] الفقه الاسلامي وادلته: ۴۳۰/۴

علامہ قرافی مالکی نے معاملہ کے درست ہونے کے لئے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں، ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، "ان یکون مقدوراعلیٰ تسلیمہ" اور پانچویں شرط یہ ہے کہ قیمت اور سامان پر خریدار اور فروخت کنندہ کی ملکیت ہو، "ان یکون الثمن والمبیع مملوکین للعاقد والمعقودلہ"۔[1]

فقہاء شوافع میں ابواسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"ولا یجوز بیع مالا یقدر علیٰ تسلیمہ"۔[2]

تَرجَمہ: "ایسی چیز کی فروخت جائز نہیں جس کو حوالہ کرنے پر قادر ہی نہ ہو۔"

یہی کچھ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے۔[3]

مچھلی جو پانی میں موجود ہو، بعض اوقات تو اس پر ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی اور ملکیّت ثابت بھی ہو جائے تو مقدور التسلیم نہیں ہوتی، یعنی اس کو شکار کئے بغیر حوالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس کیفیّت کا نام "غرر" ہے، سرخسی نے غرر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"الغرر مایکون مستورالعَا قبۃ"۔[4]

تَرجَمہ: "غرر یہ ہے کہ جس کا انجام معلوم نہ ہو۔"

اسی غرر کی صراحت کے ساتھ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے پانی میں موجود مچھلی کی خرید و فروخت کو منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ راوی ہیں کہ ارشاد نبوی ہے:

"لاتشتروا السّمک فی الماء فانہٗ غرر"۔[5]

تَرجَمہ: "پانی میں موجود مچھلی فروخت نہ کرو کہ یہ غرر ہے۔"

علامہ ہیثمی نے طبرانی معجم کبیر کا بھی حوالہ دیا ہے[6] ہیثمی نے لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمد نے مرفوعاً نقل کیا ہے اور موقوفاً بھی، یعنی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ارشاد ہے اور بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا فتویٰ ہے اور موقوف روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے رواۃ بخاری کے رواۃ ہیں "ورجال الموقوف رجال الصّحیح"[7]، نیز شیخ احمد عبدالرحمٰن البناء نے بیہقی اور دارقطنی سے بھی حدیث موقوف کا صحیح وراجح ہونا نقل کیا ہے۔[8]

---

[1] کتاب الفروق: ۱۴۰/۳ [2] المھذب مع المجموع: ۲۸۳/۹ [3] دیکھئے: المغنی: ۱۴۲/۴
[4] المبسوط: ۱۹۴/۱۳ [5] مسند احمد مع تحقیق محمد احمد شاکر: ۲۴۹/۵ [6] مجمع الزوائد: ۸۰/۴
[7] حوالہ سابق: ۸۰/۴ [8] الفتح الرّبانی: ۳۵/۱۵

لیکن غور کیا جائے تو حدیث مرفوع کی سند بھی درجۂ اعتبار سے کم تر نہیں، سند یوں ہے:

"محمّد بن سمّاك، عن يزيد بن ابى زياد، عن المسيب بن رافع عن عبد الله بن مسعود"

یہ سبھی راوی ثقہ ہیں، علامہ ہیثمی نے محمد بن سماک کے علاوہ سبھوں کو ثقہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ صرف امام احمد کے ان استاذ کے ترجمہ سے واقف نہ ہوسکا، باقی سب ثقہ ہیں[1] لیکن شیخ احمد شاکر نے لکھا ہے کہ "محمد بن سماک" کا اصل نام "محمد بن صبیح" ہے، یہ ثقہ راوی ہیں، ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے اور بخاری نے "تاریخ کبیر" میں اور خطیب نے "تاریخ بغداد" میں ان کا ترجمہ لکھا ہے[2] البتہ خود شیخ نے اس روایت کو اس لئے ضعیف قرار دیا ہے کہ مسیّب بن رافع گو ثقہ راوی ہیں اور تابعی ہیں، لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعود سے ان کی ملاقات ثابت نہیں، اس لئے حدیث کی سند میں انقطاع ہے[3] ...... لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انہی محدثین کی رائے پر درست ہوسکتا ہے جو مراسیل تابعی کو حجت خیال نہیں کرتے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر قدیم محدثین کے نزدیک مراسیل ثقات معتبر ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی مقبول ہے اور حسن سے کم درجہ نہیں۔

فقہاء کی رائیں

اب اس اصول اور حدیث کی روشنی میں مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق فقہاء کے خیالات کا جائزہ لینا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کی ممانعت پر قریب قریب اتفاق ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا، "لانعلم لهم مخالفاً لما ذكرنا من الحديث"[4]

البتہ امام ابو یوسف نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اجازت دی اور اس کو "حبس" سے موسوم کیا[5] اسی طرح اصحابِ ظواہر اور اس مکتبۂ فکر کے ترجمان ونقیب علامہ ابن حزم نے بھی اس کی اجازت دی ہے[6]

فقہاء مالکیہ نے نہروں اور تالابوں کی خرید وفروخت کو مطلقاً منع کیا ہے[7] خود امام مالک رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ سے صراحۃً اس کی ممانعت منقول ہے، امام مالک رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے اس کی بابت فرمایا: "لاخير فيه"[8]

[1] مجمع الزوائد: ٤/٨٠　[2] حاشیه احمد محمّد شاكر على المسند: ٥/٢٤٩　[3] حواله مذكور
[4] المغنى: ٤/١٢٤　[5] كتاب الخراج: ص: ٨٧　[6] المحلى: ٨/٤٤٩　[7] الثمرالدانى: ص: ٤٢٨
[8] المدونة الكبرىٰ: ٣/٢١٨

شوافع کا خیال ہے کہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بلا مشقت و دشواری تالاب سے مچھلی کا نکالنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہے، بشرطیکہ پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو اور اگر تالاب بڑا ہو کہ شدید تکان و مشقت کے بغیر مچھلیوں کا نکالنا ممکن نہ ہو تو اس بابت دو قول ہیں اور زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں خرید وفروخت درست نہیں۔[1]

حنابلہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے، (۱) تالاب مملوکہ ہو، (۲) پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو، (۳) ان مچھلیوں کا شکار کرنا اور ان کا روک رکھنا ممکن ہو۔[2] شرف الدین مقدسی نے اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ تالاب نہر سے متصل نہ ہونا چاہئے، یہ اس کے باوجود جائز ہے کہ ایک مدت کے بعد مچھلی حاصل کرنا مقصود ہو۔[3]

حنفیہ کا نقطۂ نظر

حنفیہ کے یہاں پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت تفصیل یہ ہے کہ:

مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں: (۱) کسی نے مچھلی ہی کے لئے تالاب کھدوایا ہو اور اس میں مچھلی آگئی ہو۔ (۲) اس مقصد کے لئے زمین تیار تو نہ کی گئی ہو لیکن پانی کے ساتھ مچھلی آنے کے بعد واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو۔ (۳) خود اس نے پانی میں مچھلیاں ڈالی ہوں تا کہ ان کی افزائش ہو۔ ان ہر سہ صورتوں میں اس وقت مچھلی کو مقدور التسلیم تصور کیا جائے گا کہ بلا شکار مچھلی کا حصول ممکن ہو، "امکنه بلا حيلة"۔[4]

اسی حکم میں نہر اور سمندر وغیرہ بھی ہے[5] امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے آجام (گنجان جھاڑیوں) میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت کی اجازت اس وقت دی ہے کہ شکار کے بغیر محض ہاتھ سے مچھلیوں کا پکڑ لینا ممکن ہو۔[6]

پس مچھلیوں کی خرید وفروخت کی بابت نص اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں درج ذیل احکام ہوں گے:

❶ سرکاری تالاب یا ندی نالوں کی مچھلیوں کی خرید وفروخت درست نہیں، البتہ اگر عرصہ کے لئے سرکار ایسی زمین کا بندوبست کرتی ہے تو اس کو بیع کی بجائے "اجارہ" تصور کرنا چاہئے، گویا یہ زمین کا اجارہ ہے تا کہ اس سے مچھلی حاصل کی جا سکے، فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پانی میں موجود مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں تو جائز نہیں، کیوں کہ اجارہ سے نفع حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ خود اشیاء، اور اگر اس لئے زمین کرایہ پر لی کہ وہ اس میں پانی روکیں گے تا کہ مچھلیاں جمع ہوں اور ان کا شکار کرسکیں تو قولِ صحیح و مفتی بہ کے

[1] شرح مهذب: ۲۷/۸ ...... ۱۲۶ [2] المغني: ۱۴۲/۴ [3] الاقناع: ۶۴/۲ [4] ردالمحتار: ۶۱/۵
[5] دیکھئے البحرالرائق: ۷۳/۶ [6] حوالہ سابق

مطابق اس کا کرایہ پر لین دین درست ہے[1] گویا تالاب میں موجود مچھلیوں کا اجارہ درست نہیں، لیکن فارغ زمین کا اجارہ اس مقصد کے لئے درست ہے کہ وہ اس میں پانی روکے گا اور اس وجہ سے مچھلیاں آئیں گی۔

فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے اور رجحان اس کے عدم جواز کا ہے، کیوں کہ اجارہ سے عین شئی کا مالک نہیں ہوا جاتا بلکہ نفع کا مالک ہوا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کتاب الخراج میں "ابو الزناد" سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عراق کے بحیرہ کی بابت، جس میں مچھلیاں جمع ہو جاتی تھیں، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے "صیدآ جام" کی بیع کا جواز نقل کیا ہے، اس روشنی میں ابن نجیم مصری نے یہ رائے قائم کی کہ بیت المال اور وقف کی اراضی کا اس مقصد کے لئے اجارہ درست ہے، دوسری اراضی کا نہیں[2] گوخود ابن نجیم نے بعد کو "ایضاح" میں دیکھا کہ اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور صاحبِ نہر وغیرہ نے "ایضاح" کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔[3]

اسی طرح کا ایک اور مسئلہ چراگاہ کو کرایہ پر حاصل کرنے کا ہے تا کہ اس کی گھاس سے نفع اٹھایا جاسکے، یہ بھی جائز نہیں کہ گھاس خود عین ہے لیکن فقہاء نے غالباً اپنے زمانہ کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ زمین جانور وغیرہ ٹھہرانے کے لئے کرایہ پر لی جائے اور ضمنی طور پر گھاس بھی اس میں داخل ہوجائے گی:

"الحيلة ان يستأجرالارض لضرب فسطاط اولايقاف دوابه اولمنفعةٍ اخرىٰ"[4]

تَرْجَمَہ: "اس کا حیلہ یہ ہے کہ خیمہ نصب کرنے یا جانور کو ٹھہرانے یا کسی اور منفعت کے لئے زمین کرایہ پر لے لے۔"

فقہاء حنابلہ نے بھی تالاب (بركة) کے اجارہ کو درست قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں جو مچھلیاں آجائیں، کرایہ دار اس کا مالک ہوگا[5] ...... مالکیہ کے ہاں اس بابت صریحاً گفتگو نہ مل سکی، تاہم انہوں نے بھی اجارہ کے اصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اجارہ خود "عین" کے لین دین کو شامل نہیں ہوسکتا[6] لیکن علامہ صاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس اصول سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، ایک یہ صورت کہ ایسی زمین اجارہ پر لی جاسکتی ہے جس میں کنواں یا چشمہ ہو کہ اس کا پانی لیا جائے اور ظاہر ہے کہ پانی عین ہے۔ اور بکری کرایہ پر لے جاسکتی ہے کہ اس کا دودھ لیا جائے اور دودھ بھی عین ہے:

"وكذلك استثنوا ايجار ارض فيهابئراوعين و استيجارشاة للبنها اذا وجدت

[1] شرح مهذب: ۲۸۵/۹ [2] البحرالرائق: ۷۳/۶ [3] منحة الخالق على هامش البحر: ۷۳/۶
[4] بدرلملتقى بهامش مجمع الانهر: ۵۷/۴ [5] المغنى: ۱۴۳/۴ [6] الشرح الصغير: ۱۰/۴

الشروط، فان فیها استیفاء عین قصداً وھوالماء فی الاولیٰ واللبن فی الثانیۃ[1]"

ترجمہ: "اسی طرح فقہاء نے ایسی زمین جس میں کنواں یا چشمہ ہو، کو اجرت پر دینے اور دودھ حاصل کرنے کیلئے بکری کرایہ پر لینے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اس لئے کہ اس میں براہِ راست عین یعنی پہلی صورت میں پانی اور دوسری صورت میں دودھ سے فائدہ اٹھانا ہے۔"

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مچھلی کے حصول کے لئے تالاب وغیرہ کا اجارہ درست ہے، مالکیہ کے نزدیک اصولی طور پر یہ جائز نہیں، لیکن ان کے یہاں اس اصول سے بعض مستثنیات موجود ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی قولِ مشہور وراجح کے مطابق اس کی گنجائش نہیں، تاہم سرکاری املاک کی حد تک بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اجارہ معاوضہ ادا کر کے کسی شئی کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے، خود کسی شئی کو حاصل کرنے کا نہیں، اس سلسلہ میں وہ بات قابل غور ہے جو حنابلہ وشوافع نے کہی ہے کہ اگر کسی آبی خطہ میں موجود مچھلی کے لئے اجارہ کیا جائے تو یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ عین کی لین دین کا عقد ہے اور اگر اجارہ اس بنیاد پر طے ہو کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے زیرے ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے یا اس میں باہر سے پانی لانے کی تدبیر کرے یا رواں پانی کے ایک حصہ میں مچھلی آنے کے بعد اس کے روکنے کا انتظام کیا جائے تا کہ ان کے ساتھ مچھلیاں آسکیں تو اجارہ درست ہے، کیوں کہ یہ مچھلیوں کا اجارہ نہیں، بلکہ اس خطۂ زمین کا اجارہ ہے جس میں مچھلیوں کی پرورش وافزائش کی جائے گی، اس طرح یہ خطہ گویا ایک ایسے جال کے درجہ میں ہے، جس کو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو اور اس کے ذریعہ مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو، امام نووی کے الفاظ میں "لان البرکۃ یمکن الاصطیاد بھا فجازت اجارتھا کالشبکۃ[2]" اور بقول ابن قدامہ: "اذا اٰجر برکۃ اومصفاۃ لیصطاد فیھا السمک فحصل فیھا سمک ملکۂ لانہ اٰلۃ معدۃ للاصطیاد فأشبہ الشبکۃ[3]."

غور کیا جائے تو احناف نے جس قاعدہ کی بنا پر مچھلیوں کے اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے وہ اجارہ کی اس صورت میں موجود نہیں ہے اور پھر سرکاری تالاب کے اجارہ پر لئے جانے کی ایک نظیر خود فقہ حنفی میں موجود ہے۔ نص میں بھی بیع سمک کی ممانعت ہے نہ کہ اس آبی خطہ کے اجارہ کی جس میں مچھلیوں کی افزائش کی جائے، لہٰذا:

اگر تالاب، ندی، نالے اور نہر کے کسی حصہ میں موجود مچھلی خرید کی جائے تو جائز نہیں اور اگر اس حصہ کو متعین مدت کے لئے کرایہ پر لیا جائے تا کہ اس میں مچھلی کے انڈے ڈال کر مچھلی کی افزائش کی جائے جیسا کہ آج کل رواج ہے یا برسات وسیلاب وغیرہ میں آنے والے پانی کو روک کر یا کسی اور راستہ سے پانی لاکر مچھلی حاصل کی

[1] حوالہ سابق [2] شرح مھذب: ۲۸۵/۹ [3] المغنی: ۱۴۳/۴

جائے تو یہ اجارہ ہے، اور اس طرح اجارہ پر لینا اور دینا درست ہے۔

بیع باطل ہے یا فاسد؟

سوال نمبر (۱) کے جواب سے واضح ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے، البتہ اگر تالاب و نہر وغیرہ میں موجود مچھلیوں ہی کو فروخت کرنا مقصود ہو تو یہ جائز نہیں اَب دوسروں کا ان مچھلیوں کو خرید کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ ناجائز بیع، بیع باطل شمار ہوگی یا بیع فاسد؟ اگر بیع باطل ہو اور خریدار مسلمان ہو تو دوسروں کا اس سے خرید کرنا جائز نہیں، کیوں کہ بیع باطل سے باوجود قبضہ کے ملکیّت ثابت نہیں ہوتی، "وحُكمهٗ عدم افادة الحكم وهوالملك قبضه أولاً[1]" اور اگر خریدار غیر مسلم تھا تو اس سے خریدنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ حنفیہ کے یہاں کفار حکم دنیوی میں مخاطب بالفروع نہیں ہیں، اس لئے ان کے افعال کے بارے میں مسلمان خریدار جو ابدہ نہیں۔ اگر یہ بیع فاسد ہے تو قبضہ کے بعد ملک حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے اَب دوسروں کا اس سے خرید کرنا درست ہوگا، "وَالفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض بهٖ ويكون المبيع مضموناً في يَد المشترى فيهٖ[2]" ...... اس لئے دیکھنا چاہئے کہ یہ بیع اصطلاحی اعتبار سے بیع باطل کے زمرہ میں آئے گی یا بیع فاسد کے؟

مشائخ کے یہاں اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ پانی میں موجود مچھلی کی خرید و فروخت کس زمرہ میں آتی ہے؟ اور ظاہر روایت بیع کے باطل ہونے کی ہے، لیکن امام محمد کی ایک روایت کے مطابق امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، بعض فقہاء نے بیع بالعرض اور بیع بالنقد میں فرق کیا ہے[3] اور زیلعی نے اس پر گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

"فلو سلّم بعد ذٰلك ينبغي أن يكون على الروايتين اللتين في بيع الآبق علىٰ أنه باطل أو فاسد"[4]

تَرجَمَہ: "اگر اس کے بعد حوالہ کردے تو دو روایتیں ہونی چاہئیں، جو مفرور غلام کی بیع کی بابت ہے کہ بیع باطل ہے یا فاسد؟"

پھر بھاگے ہوئے غلام کی خرید و فروخت کے ذیل میں رقمطراز ہیں:

"ولو باعه ثم عاد قبل الفسخ لم يعد صحيحاً لوقوعهٖ باطلاً لعدم المحلية ...... وعن أبي حنيفة انهٗ يعود صحيحاً لان المالية فيه قائمة فكان محلاً للبيع

---

[1] البحرالرائق: ٦/٦٩: طبع کراچی۔ [2] هدايه مع الفتح: ٦/٤٠٤ [3] درمختار: ٤/١١٩

[4] تبيين الحقائق: ٤/٤٥

فینعقد غیرانهٗ عاجزعن تسلیمهٖ فیفسد فاذاا'ب قبل الفسخ عاد صَحیحاً لزوال المانع وبهٖ اخذالکرخی وجما عة من اصحا بنا رحمهم اللّٰه تعالٰی وبالاول یفتی ابو عبد اللّٰه الثلجی وجما عة من مشائخنا رحمهم اللّٰه تعالٰی[1]"

ترجمہ: "اگر ایسے غلام کو فروخت کیا اور بیع فسخ کرنے سے پہلے غلام واپس آگیا تو چونکہ محلِ بیع نہ ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہو چکی تھی، اس لئے اَب بیع صحیح نہیں ہوگی ...... امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے ایک روایت ہے کہ بیع درست ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں مالیت موجود ہے لہٰذا وہ بیع کا محل ہے، پس بیع منعقد ہوجائے گی، البتہ چونکہ اس کی سپردگی سے عاجز ہے، اس لئے فاسد ہوگی، لہٰذا اگر فسخ معاملہ سے پہلے غلام لوٹ آئے تو مانع کے ختم ہوجانے کی وجہ سے بیع درست ہوجائے گی، کرخی اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اور پہلے قول پر ابو عبداللہ ثلجی اور مشائخ کے ایک گروہ کا فتویٰ ہے۔"

ان دونوں آراء میں ترجیح کے لئے ہمیں باطل وفاسد کی اصطلاح کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ عام طور پر فقہاء نے بیع باطل و فاسد کی جو تعریف کی ہے، وہ خاصی مبہم ہے کہ جو بیع اصل کے اعتبار سے ہی مشروع و درست نہ ہو وہ باطل ہے اور جو کسی خارجی وصف کی وجہ سے نادرست قرار دی گئی ہو، وہ فاسد ہے[2] لیکن عمدۃ الفضلاء علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنے مزاج و مذاق خاص کے مطابق اس عقدہ کو بھی حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"کل مَا أورث خللاً ...... ورکن البیع هو الایجاب والقبول بأن کان من مجنونٍ أوصبی لایعقل ...... أو فی محلهٖ اعنی المبیع فان الخلل فیه مبطل بان کان المبیع مَیتةً أو دمًا أوحُرًا أو خمراً."[3]

ترجمہ: "جو باتیں بیع کے رکن میں خلل پیدا کردیں وہ بیع کے باطل ہونے کا باعث ہیں اور بیع کا رکن ایجاب وقبول ہے، مثلاً پاگل اور بے شعور بچہ کی طرف سے ایجاب وقبول ہو، یا...... محل بیع یعنی مبیع میں خلل ہوتو یہ خلل بھی باعث بطلان ہے، جیسے مبیع مردار، خون، آزاد آدمی یا شراب ہو۔"

اس طرح بیع باطل وہ ہے جس میں ایجاب وقبول ہی درست نہ ہو، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایسے اشخاص سے ایجاب وقبول کا صدور ہوا ہو جو اس کے لئے اہل ہی نہ ہوں، یا ایسی چیز کو بیع کا محل بنایا گیا ہو جس میں محل بیع ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو۔ "محل بیع بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو" اس سے کیا مراد ہے، اس کو شامی ہی

---

[1] تبیین الحقائق: ٥٠/٤ [2] دیکھئے: فتح القدیر و عنایه: ٤٠٢/٦ [3] ردالمحتار: ١١٢/٤، ط: کوئٹہ

کی ایک اور عبارت واضح کرتی ہے:

"ثم الضابط فی تمییز الفاسد من البَاطل ان احد العوضین اذالم یکن مالاً فی دینٍ سماوی فالبیع باطلٌ سواء کان مبیعاً أو ثمنا فبیع المیتة والدم والحرباطل وکذا البیع بہ وان کان فی بعض الادیان مالاًدون البعض ان أمکن اعتبارہٗ ثمناً فالبیع فاسد فبیع العبد بالخمر أو الخمر بالعبد فاسد وان تعین کو نہ مبیعاً فالبیع باطل فبیع الخمر بالدراھم أو الد راھم بالخمر بَاطل"[1]

ترجمہ: "فاسد و باطل میں امتیاز کا ضابطہ یہ ہے کہ مبیع اور قیمت میں سے کوئی ایسی شئی ہو جس کو کسی بھی مذہبِ آسمانی میں مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو بیع باطل ہے، لہٰذا مردار، خون، اور آزاد آدمی کی بیع باطل ہے اور یہی حکم اس کو "ثمن" بنانے کی صورت میں بھی ہے، اور اگر بعض مذاہبِ آسمانی میں مال ہو اور بعض میں اس کو مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو اگر اس کو قیمت کا درجہ دینا ممکن ہو جیسے غلام اور شراب کی ایک دوسرے کے عوض بیع تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس کا مبیع ہی ہونا متعین ہو، جیسے شراب اور درہم کی ایک دوسرے سے بیع، تو بیع باطل ہے۔"

اس اصول کی روشنی میں ان لوگوں کی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے جن کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیوں کہ اس عقد کے ایجاب و قبول میں کوئی خلل نہیں، معقود کا کسی دین سماوی میں مال تسلیم کیا جانا تو بہت فروتر ہے، شاید کوئی دین سماوی نہیں جس نے مچھلی کو مال شمار نہ کیا ہو، مقدور التسلیم نہ ہونا "مبیع" سے متعلق ایک خارجی وصف ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ یہ بیع فاسد ہے اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہے، زیلعی کی روایت گذر چکی ہے کہ امام کرخی جیسے فقیہ نے اس کو ترجیح دیا ہے، مزید باعث تقویت یہ ہے کہ ابن ہمام بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

"الوجه عندی ان عدم القدرة علی التسلیم مفسد لا مبطل"[2]

ترجمہ: "میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ مبیع کی سپردگی پر قادر نہ ہونا بیع کے فاسد ہونے کا باعث ہے نہ کہ باطل ہونے کا۔"

اس لئے خریدار اول سے دوسرے لوگوں کا اس مچھلی کو خرید کرنا جائز و درست ہوگا۔

③ جیسا کہ مذکور ہوا، سرکاری تالاب وغیرہ میں تو بعض فقہاء کے یہاں مچھلی کی خرید و فروخت کی بابت کسی قدر

[1] ردالمحتار: ۱۱۲/٤، ط: کوئٹہ۔ [2] فتح القدیر: ٤٢٢/٦

رعایت بھی ہے، گو وہ بھی قول مرجوح ہے جیسا کہ ابن نجیم کا قول مذکور ہوا، لیکن شخصی حوض و تالاب کی بابت کوئی استثناء نہیں، اس لئے تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں کے نکالے بغیر خریدنا اور بیچنا درست نہیں، سوائے اس کے کہ مچھلیاں اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کے حصول میں شکار کی حاجت نہ ہو، گو مشاہدہ میں ہندوستان میں شاید ہی ایسا تالاب آسکے۔

ہاں اگر تالاب ایک مقررہ مدت کے لئے کرایہ پر دیا جائے کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے انڈے وغیرہ ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

❹ اس صورت میں ملکیت کے لئے ضروری ہے کہ مالک اراضی نے خاص اسی مقصد کے لئے تالاب بنایا ہو، یا کم سے کم مچھلیوں کے آجانے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ مسدود کر دیا ہو، اور ''مقدور التسلیم'' یعنی سپردگی پر قادر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مچھلیاں اس کثیر مقدار میں ہوں کہ جال وغیرہ استعمال کئے بغیر ادنیٰ مشقت سے مچھلیاں حاصل کی جاسکتی ہوں، اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو ان کا فروخت کرنا درست ہے ورنہ نہیں۔

قفیز طحان والی روایت اور اس سے مستنبط احکام

اجرت کی تعیین کی جن صورتوں کو ناکافی یا نادرست سمجھا گیا ہے، ان میں ایک صورت یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو اجرت بنایا جائے جو خود اجیر اور عامل کے عمل کے ذریعہ بعد کو وجود میں آنے والی ہے، فقہاء کی زبان اور تعبیر میں خود اجیر کے جزء عمل کو اجرت بنایا جائے۔ اس کے درست ہونے اور نہ ہونے پر بہت سی صورتوں کا حکم موقوف ہے۔ اسی لئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔ "هذا اصل كبير يعرف به فساد كثير من الا جارات لاسيمافي ديارنا."[1]

فقہاء کی رائیں

یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے بلکہ فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ اس طرح اجرت کی تعیین درست ہوگی یا نہیں ؛ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ابوثور، ابن منذر، حسن اور ابراہیم نخعی[2] رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کو منع کیا ہے۔ امام احمد، امام اوزاعی[3]، علامہ عینی کی روایت کے مطابق حسن[4]، ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری، قتادہ معمر[5] نیز امام ابن حزم کی روایت کے مطابق ایوب سختیانی اور ان کے علاوہ مشہور تابعی محدث اور فقیہ سعید بن مسیّب کی بھی یہی رائے ہے۔ اسی کے قائل ابن ابی لیلیٰ اوزاعی اور لیث بھی ہیں[6] شوافع میں امام مزنی بھی جائز قرار دیتے ہیں[7] امام مالک سے اکثر اہل علم نے اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی موافقت نقل کی ہے کہ وہ اس کو ناجائز کہتے ہیں[8] لیکن ڈاکٹر وہبۃ زحیلی نے مالکیہ کا مسلک بھی اس کے جائز ہونے کی بابت نقل کیا ہے۔[9]

مانعین کی دلیل

جن حضرات نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے ان کی اصل دلیل درج ذیل حدیث ہے:

---

[1] یہ ایک اہم اصل ہے جس سے خصوصیت سے ہمارے علاقے میں مروج اجارہ کی بہت سی صورتوں کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا ہے" ہدایہ: ۲۸۹/۳۔

[2] اعلاء السنن: /۱۷۵ [3] المغنی: ۷/۵ [4] حوالہ سابق [5] عمدة القاری: ۱۶٦/۱۲

[6] حوالہ سابق [7] المحلی: ۱۵۹/۸ [8] الفقه الاسلامی وادلته: ۱۷۵/٤ [9] حوالہ سابق

"وعن أبی سعید الخدری قال نهی عن عسب الفحل وعن قفیز الطحان"[1]

ترجمہ: "حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ اونٹ کی جُفتی کی اجرت اور "قفیز طحان" سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔"

قفیز طحان سے یہ صورت مراد ہے کہ کسی کو گیہوں وغیرہ پیسنے کو دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ پیسے ہوئے آٹے میں سے اتنی مقدار پسائی کی اجرت کے بطور اس کو دیا جائے گا۔

اس حدیث کا پہلا جز تو بہت ساری روایات میں موجود ہے لیکن حدیث کا دوسرا جزء کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز طحان سے منع فرمایا۔ حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ دار قطنی، ابویعلی اور بیہقی میں نقل کیا گیا ہے۔[2] ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ "وفی اسنادہ ضعف"[3] علامہ ابن قدامہ مقدسی نے ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی ہے۔ "وھٰذا الحدیث لانعرفه ولایثبت عند ناحجته"[4]

حدیث قفیز طحان کی تحقیق

احناف وغیرہ...... جن حضرات نے اس حدیث پر عمل کیا ہے وہ اس حدیث کو قابل قبول قرار دیتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم ایک نظر حدیث کی سند پر ڈال لیں بیہقی میں اس کی سند اس طرح نقل کی گئی ہے:

"اخبرنا ابو بکر بن الحارث الفقیه ناعلی بن عمر الحافظ ثنا اسحاق بن فضل الزیات ثنایوسف بن موسیٰ ثنا وکیع وعبید اللّٰه بن موسیٰ قالا ثنا سفیان عن هشام ابی کلیب عن ابن ابی نعیم البجلی عن ابی سعیدن الخدری"[5]

دار قطنی میں یہی حدیث اس سند کے ساتھ روایت کی گئی ہے۔

"حدثنا اسحاق بن محمد بن فضل الزیات ثنایوسف بن موسیٰ ثنا وکیع وعبید اللّٰه بن موسیٰ قالا ثنا سفیان عن هشام ابی کلیب عن ابن ابی نعیم البجلی عن ابی سعیدن الخدری."[6]

دار قطنی اور بیہقی کے رواۃ اسحاق زیات سے حضرت ابو سعید خدری تک یکساں ہیں، ان میں تین رواۃ ہیں جن پر اہل فن نے کلام کیا ہے۔ اول اسحاق زیات، دوم عبید اللہ بن موسیٰ، سوم ہشام ابو کلیب۔ زیات کے متعلق تقریب التہذیب میں ہے:

[1] الدرایه فی تخریج احادیث الهدایه: ۳/۲۸۹ [2] حواله سابق [3] المغنی: ۵/۸ [4] المغنی: ۵/۸
[5] السنن الکبریٰ للبیهقی مع الجوهرالنقی: ۵/۳۳۹ کتاب البیوع باب النهی عن عسب الفحل
[6] دارقطنی مع التعلیق: ۳/۴۷ کتاب البیوع

"لم اجده وفي التقريب اسحاق بن محمد الانصاري مجهول، تفرد عنه الغفاري من السابعة ولعله ليس هو."[1]

ترجمہ: "مجھے ان کا تذکرہ نہیں ملا۔ "تقریب" میں ہے کہ اسحاق بن محمد انصاری مجہول ہیں اور غفاری ان سے نقل روایت میں منفرد ہیں، ساتویں طبقہ میں ہے اور شاید یہ "اسحاق" زیات نہیں ہیں۔"

عبیداللہ بن موسیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اندر شیعیت تھی۔ "كان يتشيع[2]"، تاہم اکثر اہل فن نے ان کو ثقہ تسلیم کیا ہے، بعض اہل فن نے ان کے بارے میں لکھا ہے "ثقة صدوق[3]" دوسرے سفیان سے اس روایت کے نقل کرنے میں وہ تنہا نہیں ہیں بلکہ وکیع جیسے معروف راوی بھی ان کے شریک ہیں اس لئے اگر وہ کسی درجہ مجروح بھی ہوں تو حدیث کی صحت کے لئے چنداں مضر نہیں۔

زیادہ تر جس راوی کی وجہ سے اہل علم کو اس حدیث کی صحت میں شک واقع ہوا ہے وہ ہشام ابوکلیب ہیں جن کا پورا نام اس طرح ہے۔ هشام بن عائذ بن نصيب اسدی ابو كليب اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ہشام ثقہ اور مقبول راویوں میں ہیں، ان سے سفیان ثوری، وکیع، ابونعیم اور محمد بن عبید جیسے اہل علم نے روایتیں نقل کی ہیں، امام احمد کے صاحبزادے نے اپنے والد کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ ان کو ثقہ قرار دیتے تھے۔ "سألت ابى عن هشام بن عائذ بن نصيب فقال ثقة" اسی طرح یحییٰ بن معین نے بھی ان کے لئے ثقہ کا لفظ استعمال کیا ہے[4] یحییٰ بن معین اور ابوداؤد عجلی سے بھی ان کے لئے ثقہ کا اور ابوحاتم سے شیخ کا لفظ نقل کیا گیا ہے[5] نیز ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے[6] تقریب التہذیب میں بھی لکھا ہے "صدوق[7]"، اس لئے اس روایت پر گو کلام کی گنجائش ہے۔ تاہم یہ پایۂ اعتبار سے گرتی بھی نہیں ہے۔ دوسرے امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے مشکل الآثار میں عطاء بن سائب کی متابعت سے یہ روایت نقل کی ہے[8] اور مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس کی سند کو قابل قبول قرار دیا ہے[9]

[1] ص ٢٩ [2] دارقطنى مع التعليق: ٥٢٩/٣ [3] كتاب الجرح والتعديل: ٢٣٤/٢

[4] كتاب الجرح والتعديل ٦٤/٤

[5] شیخ کا لفظ توثیق وتعدیل ہی کے کلمات میں شمار کیا گیا ہے مگر تعدیل کے درجات میں ان کا درجہ پانچواں ہے اور اہل فن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی حدیث لکھی جائے گی لیکن بلاتحقیق اعتماد نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی صحت وضعف کی بابت تحقیق کی جائے گی۔ دیکھئے تدریب الراوی: ٢٩٣/١، مطبوعه بيروت، اعلاء السنن: ١٥١/١

[6] تهذيب التهذيب ٤٣، ٤٢ [7] ص ٣٦٤ [8] دیکھئے: مشكل الآثار: ١٥١/٣٠٦/٤

[9] هذا سند جيد اعلاء السنن: ١٧٦/١٦

البتہ جن حضرات نے اس اصول کو کہ عامل کے عمل کو اجرت نہیں بنایا جاسکتا نہیں مانا ہے ان کے پیش نظر بھی بعض اہم باتیں ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ علاوہ اس کی سند کے محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہونے کے اس کا رسول اللہ ﷺ سے منقول ہونا بھی مشکوک ہے۔ بیہقی کی روایت میں مذکورہ روایت کو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے البتہ بیہقی نے عطاء بن سائب کے واسطے سے عبدالرحمٰن بن ابی نعیم سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا، لیکن اس کی سند متصل نہیں ہے۔ دار قطنی نے بھی اس کو حضرت خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی حیثیت سے ہی ذکر کیا ہے اسی لئے ابن قطان نے کہا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مجہول کے صیغہ سے منقول ہے۔ ''نُهِيَ'' (منع کیا گیا ہے) علامہ شرف الدین عظیم آبادی نے زیلعی سے نقل کیا ہے:

''وتعقبه ابن القطان فی كتابه وقال انی تتبعته فی كتاب الدارالقطنی من كل الروايات فلم اجده الا هكذا نهی عن عسب الفحل وقفيز الطحان مبنيان للمفعول''۔[1]

ترجمہ: ''ابن قطان نے اپنی کتاب میں ان کا تعاقب کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے دار قطنی میں تمام روایات کا تتبع کیا ہے اور میں نے مجہول ہی کے صیغہ کے ساتھ ''نُهِی عن عسب الفحل'' پایا۔''

گو امام طحاوی نے ''مشکل الآثار'' میں اس روایت کو دو سندوں سے مرفوع نقل کیا ہے یعنی اس کی سند کو حضور تک پہنچایا ہے جن میں بعض ایسے راوی بھی ہیں جو محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر اکثر راویوں کا اس کو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی حیثیت سے یا مجہول کے صیغہ سے نقل کرنا بعض راویوں کے اس حدیث کے ''مسند'' نقل کرنے کو مشکوک کر دیتا ہے اور اس حدیث کے معلول ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔[2]

دوسرے یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث میں اس صورت کی ممانعت مقصود ہو، جب کہ مقدار اور تعداد مقرر نہ کی جائے کہ آٹا پیسنے والے (طحان) کو کتنے قفیز اجرت کے طور پر دیئے جائیں گے، اس صورت میں اجرت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور اگر مقدار متعین کر دی جائے اور اجرت واضح ہو جائے تو اب

---

[1] التعليق المغنی علی سنن دار قطنی: ۴۷/۳، كتاب البيوع

[2] ''معلول'' سے مراد ایسی حدیث ہے جس میں بظاہر ضعیف قرار دیئے جانے کی کوئی وجہ محسوس نہ ہو، لیکن کوئی ایسا غامض اور پوشیدہ سبب موجود ہو جس سے اہل فن ہی واقف ہو سکیں۔ تدريب الراوی مع التقريب: ۲۱۱/۱

یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔[۱]

مانعین کی ایک اور دلیل

بعض فضلاء نے احناف کے مسلک پر اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو بیہقی نے حضرت عوف بن مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ:

''ہم نے سفر جہاد کیا، عمرو بن العاص ہمارے امیر تھے اور حضرت عمر اور ابوعبیدہ شریک سفر تھے، ہم سخت فاقہ کشی سے دوچار ہو گئے (اصابتنا مخمصة شديدة) اور سامان زندگی کی تلاش کرنے لگے ہم نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے اونٹ ذبح کر رہے ہیں۔ ہم نے ان سے کہا کہ اگر تم لوگ چاہو تو جانور کو ذبح کرنے اور گوشت وغیرہ کاٹنے کا کام ہم کئے دیتے ہیں اور تم گوشت میں سے کچھ دے دینا، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، ان لوگوں نے جو کچھ دیا۔ میں نے پکایا بنایا (فصنعته) پھر حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کے پاس لایا، انہوں نے دریافت فرمایا کہ کہاں سے لائے؟ میں نے بتایا تو فرمایا: تم نے اجرت لینے میں عجلت کی ہے اور کھانے سے انکار کر دیا، پھر ابوعبیدہ کے پاس آئے تو ان کو بھی اطلاع دی، انہوں نے بھی اسی طرح کا جواب دیا اور کھانے سے انکار کر دیا۔ یہ دیکھ کر میں نے بھی چھوڑ دیا۔ ''قال ثم ابر دونی فی فتح لنا''، تو میں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی خدمت میں آیا، آپ نے فرمایا: اے اونٹ والے! (یاصاحب الجزور) اور کچھ نہ کہا۔'' استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عوف نے ذبح اور گوشت بنوائی کی اجرت خود اپنے جزءِ عمل یعنی گوشت کو بنایا اور اکابر صحابہ نے اس پر نکیر کی اور اس طرح وہ گوشت چھوڑ دیا گیا۔ پھر آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے بھی اس پر خاموشی اختیار فرمائی۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ صورت میں اجرت کی تعیین کا یہ طریق بالکل ہی غیر معتبر ہے اس لئے صحابہ نے اس سے اختلاف کیا ہوگا۔ بخلاف ان صورتوں کے جبکہ اجرت کی قطعی مقدار یا اس کا تناسب مقرر کر دیا گیا ہو۔

تیسرے ہم کو اس امر پر بھی غور کرنا چاہئے کہ احناف نے قفیز طحان والی روایت میں ممانعت کے لئے کس سبب اور علت کا استخراج کیا ہے؟ امام طحاوی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اس نے آٹا کو اجرت بنایا ہے جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے بلکہ اس کے پیسنے کے بعد ہی اس کا وجود ہو سکے گا، پس ایک معدوم اور غیر موجود شے کو اس نے اجرت بنایا ہے اور یہ درست نہیں ہے اسی لئے اس معاملہ سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ ایسی چیزوں کے بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے جو بیچنے والے کے پاس معاملہ کرتے وقت موجود نہ ہوں۔[۲] اب اس

[۱] واجابوا عن الحديث بان مقدار القفيز مجهول، الفقه الاسلامی وادلته: ٥١/٤

[۲] ملخصًا، مشكل الآثار: ٣٩٧/١

خاص معاملہ کے علاوہ جہاں کہیں بھی علت پائی جاتی ہے اور غیر موجود شے کو اجرت بنایا جاتا ہے وہ تمام چیزیں ناجائز قرار پائیں گی۔

اسی کا نام ''قیاس'' ہے اور جو احکام قیاس کے ذریعہ ثابت ہوں اگر عرف و عادت اس کے خلاف ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور عرف کی بنا پر ایسے مروج عمل کو درست قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کاریگروں کے معاملہ میں کیا ہے کہ جوتا ساز کو جوتا کا آرڈر دیا جائے اور خرید کا معاملہ طے کر لیا جائے یہ درست ہے، حالانکہ یہاں بھی بیچنے والا جن جوتوں یا سامانوں کو فروخت کرتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوتا لیکن لوگوں کے تعامل عرف اور رواج کی رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اسی کو کتب فقہ میں ''استصناع'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔[1]

حدیث مذکور سے استدلال دلالۃ النص ہے یا قیاس؟

ہدایہ کے شارحین نے اس نکتہ کو اٹھایا ہے اور اس پر بحث کی ہے اکمل الدین بابرتی نے یہ سوال اٹھاتے ہوئے کہ یہ ''مسئلہ قیاس سے ثابت ہے اور قیاس سے ثابت شدہ مسائل میں قیاس پر عرف و رواج کو ترجیح دی جاتی ہے'' کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت نہیں بلکہ ''دلالۃ النص'' سے ثابت ہے اور جو احکام دلالۃ النص سے ثابت ہوں ان کو عرف و رواج کی بنیاد پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔[2] چلپی نے بابرتی کی اس رائے پر جرح کی ہے اور کہا ہے کہ خود مصنف یعنی صاحب ہدایہ نے ''باب المزارعۃ'' کے اوائل میں اس نوع کے مسائل کو قیاس پر مبنی مسئلہ قرار دیا ہے نہ کہ دلالۃ النص پر، اس لئے یہ توجیہ قابل قبول نہیں ہے۔[3]

علامہ ابن اہمام نے عنایہ کی طرف سے دفاع کیا ہے اور دو جواب دیئے ہیں۔ ایک جواب تو ''جواب برائے جواب'' ہے لیکن دوسرا جواب قرین قیاس ہے کہ قفیز طحان کی نوع کے مسائل شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک دلالۃ النص پر مبنی ہیں اس لئے عرف و رواج کی بنا پر ان کے نزدیک جائز نہ ہوں گے۔ جبکہ شمس الائمہ حلوانی اور ان کے استاذ قاضی امام ابو علی نسفی کے نزدیک یہ مسئلہ قیاس سے متعلق ہے۔ اس لئے عرف و رواج کی بنا پر جائز ہو جائیں گے۔[4]

---

[1] ہدایہ ربع سوم: ص ٤٥

[2] عنایہ علی ہامش فتح القدیر: ۸/۵۰، ٤٩ فان قیل اذا کان عرف دیار ناعلیٰ ذلک فھل یترک بہ القیاس قلت لانہ فی معناہ من کل وجہ فکان ثابتًا بدلالۃ النص ومثلہ لا یترک بہ العرف.

[3] سیجئ من المصنف فی اوائل کتاب المزارعۃ مایخالف ماذکرناان من حیث اطلق القیاس علی مافی النص قفیزالطحان وقال یترک بالعرف کالاستصناع. حوالہ سابق

[4] لان فی مانحن فیہ قولین احدھما انہ ثابت بدلالۃ النص فلایترک بالعرف وھو مختار شمس الائمۃ السرخسی

صاحب عنایہ نے ایک اور سوال بھی اٹھایا ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ قفیز طحان کے نوع کے مسائل قیاس پر مبنی نہیں ہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہیں تو بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ دلالۃ النص سے جو عام حکم ثابت ہو، کیا عرف و رواج کی بنا پر اس میں تخصیص کی جاسکتی ہے اور بعض مروج معاملات کو اس سے مستثنٰی کیا جاسکتا ہے؟ چنانچہ بعض مشائخ بلخ نے کپڑوں کے سلسلے میں اس طرح کے بعض معاملات کو رواج ہی کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔ پھر اس کا جواب دیا ہے کہ تخصیص ایسے ہی کلام میں ہوسکتی ہے جس میں عموم بھی ہو۔ اور دلالت میں عموم ہوتا ہی نہیں ہے اس لئے اس میں تخصیص کی بھی گنجائش نہیں ہے۔[1]

لیکن اگر قفیز طحان کی ممانعت کو خاص اسی صورت پر محمول کیا جائے جب کہ قفیز کی تعداد واضح نہ کی گئی ہو اور ابہام کے ساتھ "قفیز طحان" کو اجرت متعین کیا گیا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ حدیث ایسے مروج معاملات کو شامل نہ ہوگی جن میں اجیر کے عمل کے اس جزء کو پوری طرح متعین اور واضح کر دیا گیا ہو جس کی حیثیت "اجرت" کی ہے۔

اس حقیر کی رائے ہے کہ قفیز طحان والی روایت سے اس طرح کے دوسرے مسائل پر جو استدلال کیا گیا ہے وہ قیاس کے قبیل سے ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے کیونکہ دلالۃ النص سے ایسے ہی احکام مراد ہیں جو خود آیت کے ایسے لغوی معنی سے ثابت ہوں کہ اس کو سنتے ہی اس دوسرے معنی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہو، اسی کو اصطلاح میں "التزامی" کہا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن نے کہا ہے کہ ﴿لاتقل لهما افٍّ.﴾ "والدین کو اُف نہ کہو۔" اف کہنے کی ممانعت سے فوراً ذہن اس طرف جاتا ہے کہ کوئی بھی ایسی بات والدین کو نہ کہی جائے جو تکلیف دہ اور اذیت رساں ہو۔ پس اس آیت سے ماں باپ کو ہر طرح کی تکلیف دہ بات کہنے کی ممانعت کا ثبوت آیت کی دلالۃ النص سے ہوا۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ دلالۃ النص کے ذریعہ جو معنی ثابت ہوتے ہیں ان کی خاص پہچان یہ ہے کہ اس معنی کو جاننے اور سمجھنے کے لئے اجتہاد اور غور وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ اہلِ زبان کا ذہن اس تعبیر سے فوراً اس مفہوم کی طرف منتقل ہوجاتا ہے بخلاف قیاس کے کہ قیاسی احکام میں استنباط و اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اور مجتہدین ہی ان مسائل کا استنباط کرتے ہیں[2] ...... یہی وجہ ہے کہ دلالۃ النص قطعی ہوتا ہے اور اس سے حدود کے احکام بھی ثابت ہوتے ہیں جب کہ قیاس کو ظنی مانا جاتا ہے اس سے حدود

وثانيهما انه من حيث القياس يترك بالتعامل كالاستصناع وهومختار شمس الائمة الحلواني واستاذه القاضي امام ابي علي النسفي. فتح القدير: ۵/۵۰

[1] الدلالة لا عموم لها حتى يخص عرف ذلك في موضعه. عناية على فتح القدير: ۸/۵

[2] دیکھئے: نورالانوار: ص ۵۲: نامي مع الحسامي: ۱/۴۸، ۴۷

کے احکام ثابت نہیں کئے جا سکتے غور فرمایئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود عامل کے عمل کے ایک حصہ کو اجرت نہیں بنایا جا سکتا، قفیز طحان والی حدیث سے اس اصول کا استنباط اہل علم اور ارباب اجتہاد ہی کر سکتے ہیں اور جو لوگ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت سے محروم ہیں ان کا ذہن اس شرعی قاعدہ کی طرف منتقل نہیں ہو پاتا۔

مجوزین کے دلائل

جن حضرات نے اس طرح اجرت کی تعیین کو کافی قرار دیا ہے ان کے سامنے حسب ذیل نظائر ہیں:

❶ حدیث سے مزارعت کا جواز معلوم ہوتا ہے۔[1] فقہاء کے درمیان گو اس میں اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مزارعت کو درست نہیں کہتے ہیں لیکن تعامل اور رواج کو دیکھتے ہوئے احناف نے بھی اس کے جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے۔[2] مزارعت میں مزارع کو پیداوار کا ایک حصہ ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے جو صریحاً عامل کے جزء عمل کو اجرت بنانے کی نظیر ہے۔

❷ فقہاء نے کھیتی ہی کی طرح پھلوں میں بھی بٹائی داری کی اجازت دی ہے۔ جس کو فقہ کی زبان میں ''مساقاۃ'' کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی صراحتاً عامل کے جزء عمل کو ہی اجرت بنایا جا رہا ہے۔

❸ اس کی تیسری نظیر ''مضاربت'' ہے، مضاربت یہ ہے کہ ایک فریق کی طرف سے سرمایہ ہو اور دوسرے کی طرف سے محنت، اور اس سے جو نفع حاصل ہو وہ ایک خاص تناسب کے ساتھ دونوں میں تقسیم ہو جائے، یہاں بھی تاجر و مضارب کو اس کا جزء عمل ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے حالانکہ اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[3] انہیں نظائر کو اسی نوعیت کے ایک مسئلہ میں علامہ مقدسی نے اس طرح ذکر کیا ہے ''ولنا انها عين ينتمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها كالد راهم والدنا نير كا لشجر فى المسا قاة والا رض فى المزارعة.''[4]

اس اختلاف پر مبنی چند اہم مسائل

فقہاء نے اس اصل پر جن مسائل و احکام کا استنباط کیا ہے ضروری ہے کہ ایک نظر ان پر بھی ڈال لی جائے۔

❶ ایک شخص اپنا جانور دوسرے کے حوالے کرے کہ وہ اس کی پرورش کرے اور جو بچہ جانور کو پیدا ہو، وہ ان دونوں کے مابین مقررہ تناسب کے مطابق تقسیم ہو جائے، جن حضرات نے ''قفیز طحان'' والی صورت کو جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہو گی اور جن حضرات نے اس سے منع کیا ہے وہ اس صورت کو بھی منع

[1] واقعہ خیبر، بخاری و مسلم عن ابن عمر، بخاری عن ابی ہریرۃ

[2] ہدایہ ربع یھارم: ص ۴۰۹، کتابُ المزارعۃ [3] الفقہ الاسلامی وادلۃ: ۸۳۷/۴ [4] المغنی: ۷/۵

کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جانور کے بچے اور دودھ جانور کے اصل مالک کی ملکیت ہیں اور دوسرا شخص جانور کی پرورش کی معروف اجرت کا حقدار ہے۔[1]

ہندو پاک کے علاقہ میں جانوروں کے معاملہ میں جس طرح یہ طریقہ مروج ہے، اس کے تحت عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

❷ اگر بنکر کو سوت دیا جائے کہ وہ اس سے کپڑے بن دے اور آدھا کپڑا بطور اجرت لے لے، یہ صورت مانعین کے نزدیک جائز نہیں۔ مجوزین کے نزدیک جائز ہے اور احناف میں بھی مشائخ بلخ نے عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے۔[2]

❸ درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اسے چھانٹے اور سی لے، پھر اسے فروخت کرے اور اس پر جو نفع حاصل ہو اس کی محنت کے بدلہ حاصل ہونے والے نفع کے نصف کا وہ حقدار ہوگا۔ یہ صورت بھی امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک جائز ہوگی۔[3]

❹ قصاب سے جانور ذبح کرایا جائے اور اجرت طے کی جائے کہ چمڑا بطور اجرت دے دیا جائے گا یا گیہوں وغیرہ پیسنے کو دیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ بھوسا یا خود آٹے کی ایک مقدار بطور اجرت ادا کی جائے گی۔[4]

❺ روئی، زیتون وغیرہ کے پھل توڑنے پر مزدور رکھا اور اس کے لئے توڑے جانے والے پھل اور روئی ہی سے کچھ حصہ کو اجرت مقرر کیا۔[5] ہمارے زمانہ میں کھیت کی کٹائی اور پھل توڑوائی میں بھی اسی طرح اجرت مقرر کی جاتی ہے۔

❻ زکوٰۃ اور چندوں کے وصول کرنے پر کچھ ''فیصد'' کمیشن مقرر کرنا بھی اسی باب کا مسئلہ ہے اور یہ ایک زکوٰۃ ہی پر موقوف نہیں بلکہ آج کی کاروباری دنیا میں مختلف معاملات میں ''کمیشن ایجنٹ'' کی صورت رواج پذیر ہوگئی ہے، ایجنٹ ادارہ یا کاروبار کو جتنی رقم کا ممبر فراہم کرتا ہے اسی تناسب سے اس کو اجرت دی جاتی ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ یہ مختلف صورتیں کثرت سے رائج ہیں اور عرف کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ دوسری طرف اوپر یہ بات گزر چکی ہے کہ قفیز طحان سے متعلق مسائل قیاس پر مبنی ہیں اور قیاسی مسائل میں قیاس پر عرف کو راجح قرار دیا جاتا ہے۔

چندوں کے وصول کرنے میں سفراء اور محصلین و عاملین کے لئے کمیشن کی ایک بڑی مصلحت یہ بھی ہے کہ ایسے مدارس اور ادارے جن کی پشت پر تاریخی عظمت نہ ہو اور جو عام مسلمانوں کے چار آٹھ آنے کے ذریعہ اپنی

---

[1] حوالہ سابق　[2] عناية على الهدايه على هامش فتح القدير: ۳۹،۴۰　[3] اعلاء السنن: ۱۷۸/۱۶
[4] الفقه الاسلامى وادلته: ۷۵۱/۴　[5] عمدة القارى: ۱۶۶/۶

ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں، سفراء کے لئے یہ صورت زبردست ترغیب کا باعث بن جاتی ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ محنت اور لگن کے ساتھ اپنا فرض انجام دیتے ہیں اگر تنخواہیں مقرر رہیں تو بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کی وصولی اور سفر کے اخراجات نیز تنخواہ برابر ہوجاتی ہے اور ادارہ کو ان سے خاطر خواہ نفع نہیں پہنچتا۔

قفیز طحان والی روایت کے علاوہ اس طرح کے معاملات کو نادرست قرار دیئے جانے کی دوسری وجہ یہ ذکر کی جاتی ہے کہ ان صورتوں میں اجرت کی مقدار پوری طرح متعین نہیں ہوتی اور اجرت کا غیر متعین (مجہول) ہونا من جملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ درست نہیں ہوتا، یہ شبہ درست نہیں اس سلسلہ میں عاملین زکوٰۃ کے لئے کمیشن کے مسئلہ پر راقم سطور نے اپنی تالیف ''القاموس الفقہ'' میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

''رہ گئی بات یہ کہ اس میں اجرت متعین نہیں ہوتی اور اجارہ کے منعقد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اجرت معلوم ہوجائے۔ ہم عرض کریں گے کہ اجرت کا اس طرح غیر متعین اور نا معلوم ہونا اجارہ کے درست ہونے کے لئے رکاوٹ ہے جو آئندہ چل کر نزاع اور باہمی اختلاف کا سبب بن سکتا ہے۔ یہاں ایسی بات نہیں بلکہ یہ متعین ہے کہ وہ جس قدر چندہ وصول کرے گا اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا اس لئے بعد میں نزاع پیدا ہونے کا امکان نہیں اور تعامل و تجربات اس پر شاہد ہیں۔

چنانچہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خرید و فروخت کے ایسے معاملات کو ''دیانتاً'' درست قرار دیا ہے جس میں گو کہ قیمت یا سودا پوری طرح متعین نہ ہو مگر آئندہ نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔''

''ان من البیوع الفا سدة مالواتی بهااحد جازت دیا نة وان کانت فاسدةً قضاءً وذلك لان الفساد قد یکون لحق الشرع بان اشتمل العقد علی ماثم فلایجوز بحال وقد یکون الفساد لمخافة التنازع ولا یکون فیه شئ آخریو جب الاثم فذلك ان لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانةً وان بقی فاسدًا قضاءً لارتفاع علة الفساد وهی المنازعة.''[1]

تَرجَمَہ: ''بعض بیوع فاسدہ ایسی ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کا معاملہ کرلے تو دیانۃً جائز ہیں گو قضاء فاسد ہے، ایسا اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے کہ معاملہ کسی گناہ پر مشتمل ہو، یہ معاملہ کسی صورت میں جائز نہیں ہوگا، اور کبھی ''فساد'' نزاع کے اندیشہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں اور

[1] فیض الباری: ۲۵۸/۳، کتاب البیوع

کوئی باعث گناہ نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں اگر نزاع نہیں پیدا ہوتو میرے نزدیک دیانۃً جائز ہوگا چونکہ فساد ختم ہو چکا ہے گو وہ قضاء فاسد باقی رہے گی۔"

خلاصۂ بحث

پس اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

① ......قفیز طحان والی روایت "معلول" اور "متکلم فیہ" ہے۔

② ......قفیز طحان والی روایت کی اس طرح تاویل ممکن ہے کہ اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے جبکہ مقدار مقرر نہ کی گئی ہو۔

③ ......اگر تاویل نہ کی جائے اور یہ سمجھا جائے کہ عامل کے جزءِ عمل کو اجرت نہ بنایا جائے تو ایسی تمام جزئیات پر اس حکم کا انطباق قیاس کے قبیل سے ہوگا۔

④ ......قیاس کے ذریعہ جو احکام ثابت ہوں اور عرف و رواج اس کے خلاف ہو تو مروج و معروف عمل جائز قرار دیا جاتا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

⑤ ......ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات کے مختلف ایسے طریقے مروج ہیں جن میں عامل کے جزءِ عمل کو ہی اجرت بنایا جاتا ہے۔

⑥ ......ایسی صورتوں میں گو قطعی مقدار مآلاً متعین کر دیتا ہے اور نزاع پیدا نہیں ہوتا، اور کسی معاملہ میں ایسی جہالت اور عدم تعیین جو نزاع کا باعث نہ ہو مضر نہیں ہے۔

⑦ ......شریعت میں مزارعت، مساقاۃ اور مضاربت کی صورت میں ایسی نظیریں موجود ہیں اور صحت اور صراحت کے ساتھ ثابت ہیں جو عامل کے جزءِ عمل کو اجرت مقرر کرنے کو درست قرار دیتی ہیں۔ پس ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات میں ایسی صورتیں جو قفیز طحان کے قبیل سے ہیں اور کثرت سے مروج و معمول ہیں جائز ہونی چاہئیں۔

هٰذا ماعندی واللّٰه أعلم بالصواب

کتابیات

تفسیر و علوم قرآن:

احکام القرآن	ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی

حدیث و شروح حدیث:

اعلاء السنن	ظفر احمد عثمانی
التعلیق المغنی	محمد شمس الحق عظیم آبادی
حاشیہ مسند احمد	احمد محمد احمد شاکر
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
دار قطنی	دار قطنی
الدرایۃ	ابن حجر عسقلانی
سنن ابی داؤد	سلیمان بن اشعث سجستانی
سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی
سنن بیہقی	ابوبکر احمد بن حسین بیہقی
شرح مسلم	شیخ ابوزکریا نووی
شرح ابی داؤد	حافظ ابن قیم جوزیہ
عمدۃ القاری	بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد عینی
الفتح الربانی	شیخ احمد بن عبدالرحمٰن البناء
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری
مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاری

مسند احمد	امام احمد بن حنبل
مجمع الزوائد	علی بن ابی بکر ہیثمی
المسوی	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
مشکل الآثار	امام ابو جعفر طحاوی
موطا امام محمد	امام محمد بن حسن شیبانی
موطا امام مالک	امام مالک بن انس
نصب الرایہ	فخر الدین عثمان زیلعی

علوم ورجال حدیث:

تدریب الراوی	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
تہذیب التہذیب	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
کتاب الجرح والتعدیل	
الکفایہ فی علوم الراویۃ	خطیب بغدادی
نہایہ فی غریب الحدیث	ابن اثیر

اصول وقواعد فقہ:

الاشباہ والنظائر	ابن نجیم مصری
الاشباہ والنظائر	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی
تاسیس النظر	ابوزید عبداللہ بن عمر دبوسی
غمز عیون البصائر	احمد بن محمد حموی
قواعد الاحکام	حافظ عزالدین ابن عبدالسلام

جدید فقہی مسائل